LIBRARY OF PRINCETON
JUN 21 1961
THEOLOGICAL SEMINARY

KERYGMA UND DOGMA

Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre

Herausgegeben von
Gerhard Gloege, Regin Prenter und Edmund Schlink

in Verbindung mit E. Brunner, O. Cullmann,
N. A. Dahl, G. Friedrich, R. Josefson, E. Kinder, F. Lau,
A. Lauha, W. Maurer, G. Merz, G. v. Rad,
K. E. Skydsgaard, H. Vogel, G. Wingren und
als Schriftleiter W. Joest

5. JAHRGANG
1959

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus

Eine Studie zur Theologie des Apostels Paulus

Von Ragnar Bring

Ein Hauptproblem der heutigen Theologie ist wohl die Frage, wie wir die Bibel zu verstehen und zu gebrauchen haben. Diese Frage ist brennend sowohl für die systematische und die praktische als für die historische und die exegetische Theologie.

Ich beabsichtige hier nicht, z.B. das moderne Problem der Entmythologisierung zu behandeln. Es gibt ja neben diesem noch viele andere Probleme, die auf dem Wege zu einem rechten Verstehen und Gebrauchen der Bibel durchforscht werden müssen. Aus ihrem Kreis möchte ich die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes herausgreifen, und zwar speziell die Stellung des Apostels Paulus zum alttestamentlichen Gesetz. Ist es doch auffallend, daß Paulus sich zugleich absolut gebunden und absolut frei gegenüber dem im Alten Testament geschriebenen Gesetz zeigen kann.

Die schwierige Frage nach der Bedeutung des Gesetzes im *Alten* Testament selbst kann als historische und exegetische Frage hier nicht aufgenommen werden, obgleich mit ihr ja die Entscheidung darüber zusammenhängt, inwiefern die paulinische Auslegung des Alten Testaments eine Umdeutung darstellt. In der Regel ist man geneigt gewesen, die paulinische Auslegung des Gesetzes als historisch unmöglich oder sehr gewagt anzusehen. Paulus polemisiert ja in seiner Auslegung gegen ein jüdisch-pharisäisches Verständnis des Gesetzes. Die Lehre der Rabbinen kennenzulernen, ist zweifellos für das Verständnis von Paulus sehr wichtig; aber beim Vergleich mag uns die rabbinische Auslegung vielfach richtiger erscheinen als die paulinische, weil sie einem wörtlichen Verständnis des Gesetzes in Deuteronomium und Leviticus näherzukommen scheint.

Wenn wir jedoch Martin Noths Meinung in seinen gesammelten Aufsätzen (Theologische Bücherei 6: Martin Noth, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1957) folgen, so scheint die pharisäische Auslegung dennoch gerade historisch und exegetisch falsch zu sein. Das Gesetz im Alten Testament, so sagt Noth, ist nicht eine absolute Größe, sodaß dem Gehorsam gegen das Gesetz Lohn und Strafe entspricht. Die Tendenz, es so zu sehen, gehört nach Noth der Spätzeit an. Der Doppelbegriff Lohn und Strafe gehört von Hause aus nicht in den Sachbereich des Gesetzes im Alten Testament (S. 129). „Das Hervortreten ‚des Gesetzes' als einer geschichtslosen absoluten Größe vollzog sich ja auch kaum in der Abfassung eines neuen Gesetzes oder neuer Gesetze als vielmehr in einer Wertung des überlieferten Gutes an Gesetzen, das nunmehr als

eine große Einheit verstanden wurde, und schließlich in einer neuen Betrachtung des Ganzen der alttestamentlichen Literatur überhaupt. Da diese neue Auffassung, die erst in den jüngsten Teilen des Alten Testaments sich anbahnt und dann vor allem in der nachkanonischen rabbinischen Literatur in Erscheinung tritt, ein Abgehen von der alten echten Grundlage des Glaubens und Lebens bedeutete, so kann sie weder für eine sachgemäße und richtige Gesamtauffassung des Alten Testaments noch für eine zutreffende Auslegung der meisten alttestamentlichen Gesetze die Grundlage bilden. Für die Gesamt- und Einzelerklärung der Gesetze muß vielmehr im allgemeinen die Rücksicht auf die alte, sakrale Ordnung der Dinge, die ihre notwendige Voraussetzung bildete, der entscheidende Gesichtspunkt sein" (S. 139 f.).

Es wird gut sein, sich bei der Auslegung des Paulus dieser Meinung eines Alttestamentlers zu erinnern. Unsere Hauptaufgabe ist aber nun, der inneren Logik der paulinischen Aussagen nachzugehen.

Bei einer Untersuchung der Anschauung des Paulus vom Gesetz bzw. von der Erfüllung des Gesetzes durch Christus kann es zur Versuchung werden, Paulus von den Fragestellungen aus zu beurteilen, die später in der Dogmengeschichte geläufig geworden sind. Man stellt ja in der lutherischen Theologie z. B. gern Glauben und Werke gegeneinander. Und in der lutherischen Orthodoxie hat man von Christi oboedientia activa und passiva gesprochen. Es kann eine große Gefahr werden, solche Fragestellungen heranzutragen in der Meinung, daß man in ihnen Paulus unmittelbar verstehen kann. Sie sind oft von Gegensätzen bestimmt, die durch eine spätere historische Lage geprägt sind. Dies ist z. B. der Fall bei der Entgegensetzung Glaube—Werk. Weil in der scholastischen Theologie die Rechtfertigung nach Luthers Meinung als eine menschliche Tat betrachtet worden war, hat er den Glauben scharf gegen die Werke gestellt, um jeden Verdienstgedanken auszuschließen. Damit ist aber selbstverständlich nicht gemeint, daß die Werke oder das Handeln, das mit dem Glauben zusammenhängt, beiseite geschoben werden sollten. Nur der verdienstliche Charakter wurde bestritten, weil dieser das gute Handeln zu einem selbstsüchtigen Handeln macht, dessen Motiv nicht der Gehorsam gegen Gottes Willen ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil ist, sondern der eigene Wunsch, sich selbst zu erretten oder zu nützen.

Es kann überhaupt verwirrend wirken, wenn auf die neutestamentlichen Texte Fragestellungen angewendet werden, die später entstanden und von späteren Schwierigkeiten geprägt worden sind. Dies heißt nicht, daß man nicht mit Fragen späterer Zeiten zu den Texten gehen kann, aber man muß dann immer darauf achten, daß man bei diesem Rückgang den Sinn der Texte nicht durch eine auf die später aufgekommenen Fragestellungen passende Deutung verändert.

In der folgenden Darstellung haben wir es bewußt zu vermeiden versucht, gewohnte Fragestellungen wie etwa Gesetz — Evangelium, Glaube — Werke

usw. zu gebrauchen, um nicht durch eine gewisse, im voraus als selbstverständlich angenommene Auffassung von der Bedeutung dieser Fragen in die Aussagen des Paulus einen fremden Sinn hineinzulesen. Damit ergab sich auch, daß viele Fragen, die mit den behandelten Problemen zwar zusammengehören, aber durch die hier ausgelegten Texte nicht gelöst werden können, in diesem Aufsatz nicht behandelt werden konnten. So kann bei Paulus z.B. das Gesetz auch in den Zusammenhang des mit der Schöpfung Gegebenen gestellt und in diesem Zusammenhang dann positiv beurteilt werden, ohne daß Paulus es dabei als das durch *Christus* erfüllte Gesetz versteht. Mit dem Text, der im folgenden ausgelegt werden soll, befinden wir uns aber „in loco justificationis" und haben die Erfüllung des Gesetzes durch Christus als die zu Leben und Gerechtigkeit führende Tat zu beobachten. Fragen wie z.B. die nach der Bedeutung des Gesetzes in Römer 13 fallen darum aus dem Gebiet dieser Untersuchung heraus.

Es ist offenkundig, daß der Apostel Paulus, besonders im Galaterbrief, die Freiheit vom Gesetz verkündet. Ja, man könnte dies vielleicht sogar noch dahin zuspitzen, daß es nach Paulus im Wesen des Evangeliums liegt, nach außen an die Heiden gerichtet zu sein, an diejenigen also, die das Gesetz nicht besaßen und als Feinde Israels betrachtet wurden. In den Augen des Paulus — so könnte man sagen — muß ein Jude, wenn er Christ werden will, gleichsam zu einem der Gerim, zu einem der Fremdlinge werden, die unter dem Volk Israel lebten. Als solcher Fremdling konnte er nicht den Vorzug beanspruchen, das Gesetz zu besitzen, konnte er keinen Ruhm für sich in Anspruch nehmen. Die Forderung, daß das Evangelium ganz und gar unabhängig von der Beschneidung und der Gesetzesbeachtung verkündet und empfangen werden muß, bedeutet nicht nur eine Möglichkeit für die Unbeschnittenen, der Erlösung der Judenchristen teilhaftig zu werden; vielmehr ist gerade die Erlösung der Heiden der unmittelbare Inhalt des Evangeliums. Dieses gehört seinem Wesen nach zur messianischen Zeit, zu dem Ende der Zeiten. Das Evangelium hat durch und durch eschatologisches Gepräge. Mit ihm erfüllen sich die Worte der Propheten, die davon sprechen, daß die Erlösung allen Völkern, auch den Heiden zuteil werden wird, daß der Knecht des Herrn nicht nur die Stämme Jakobs wiederaufrichten, sondern auch ein Licht für die Heiden sein soll, und daß das Heil die Enden der Erde erreichen wird.

Das Evangelium scheint also nach Paulus eine wesenhaft universalistische Tendenz zu besitzen. Ebenso unbestreitbar wie diese Feststellung ist jedoch die Tatsache, daß nach Paulus diese universalistische Tendenz des Evangeliums nicht von säkularisierender oder rationalisierender Art ist, so daß also die alttestamentliche Verkündigung beiseite geschoben oder als überwunden und veraltet betrachtet würde. Vielmehr erklärt Paulus, daß durch sein Evangelium das Gesetz in seiner Geltung aufgerichtet werde. Man kann sagen, daß für Paulus im Evangelium die alttestamentliche Botschaft von der Erlösung durch Gott zu ihrem vollen Recht und zu ihrer Erfüllung gelangt.

Wir gehen also von einem scheinbaren Widerspruch aus, der der Stellung des Paulus zum Gesetz anhaftet. Einerseits betont er wie gesagt die Freiheit vom Gesetz und der Beschneidung; vor allem im Galaterbrief. Andererseits argumentiert er dabei mit ständigen Hinweisen auf das Alte Testament, als ob die Worte des Gesetzes selbst seine These am sichersten begründeten. Dabei kann er bisweilen geradezu auf eine Stelle verweisen, deren wörtlicher, historischer Sinn den unmittelbaren Gegensatz dessen auszusagen scheint, was er selbst behaupten will — so z. B. in Gal. 3, 10, einem Text, auf den wir sogleich zurückkommen werden. Zugespitzt und in einem Paradox ausgedrückt könnte man sagen: Paulus scheint die Auffassung zu vertreten, daß das Wort des Gesetzes selbst vom Gesetz befreit und daß diejenigen Sätze, deren Wortlaut die Befolgung des Gesetzes fordert, von dieser Befolgung weg auf etwas anderes hinweisen.

In Gal. 3, 10, um schon jetzt auf diese soeben erwähnte, schwer deutbare Stelle kurz einzugehen, heißt es, daß alle, die mit des Gesetzes Werken umgehen, unter dem Fluch sind (Lutherübersetzung). Als Beweis wird eine alttestamentliche Stelle zitiert, die den direkten Gegensatz von dem zu sagen scheint, was Paulus beweisen will. Denn das Zitat Deut. 27, 26 besagt, daß diejenigen, die *nicht* alles tun, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht, unter dem Fluche sind. Die zitierte Schriftstelle scheint also auszusagen, daß man dem Gesetz gehorchen muß, um gerecht werden zu können; denn es heißt ja, wer nicht alles tut, was im Gesetz geschrieben steht, ist verflucht. Paulus dagegen scheint anzunehmen, durch die zitierte Stelle werde ausgesagt, daß aus dem Gesetz keine Gerechtigkeit gewonnen werden könne. Wie konnte er zu dieser Ansicht kommen? Es gibt einen Deutungsversuch, wonach Paulus sagen wollte: das Gesetz sei so beschwerlich und seine Beachtung so schwierig, daß sie von niemandem wirklich voll geleistet werden könne. Man faßte dann V. 11 so auf, daß der Glaube als ein anderes Mittel zur Rechtfertigung dem Gesetz gegenübergestellt wird. In V. 11 und 12 wären demnach die beiden Wege zur Gerechtigkeit, der Weg des Glaubens und der des Gesetzes, gegeneinander gestellt. Man versucht diese Deutung auch mit dem Hinweis auf V. 12a und b zu stützen, wo Paulus wiederum den Weg des Glaubens und den Weg der Erfüllung des Gesetzes als zwei verschiedene Prinzipien der Erlösung einander gegenübergestellt haben soll. Paulus habe das vom Alten Testament verkündete Gesetz ganz bewußt als einen *Gegensatz* zum Glauben verstanden. Ich glaube nicht, daß diese Deutung richtig ist. Vielmehr dürfte Paulus in V. 10 die Ansicht vertreten haben, daß das Gesetz von demjenigen, der aus den Werken des Gesetzes sein Leben und seine Gerechtigkeit zu gewinnen sucht, nicht recht erfüllt werden könne, also daß die, die „aus den Werken des Gesetzes sind", gerade dem *Gesetz* gegenüber ungehorsam sind. V. 12 will dann sagen, daß die Gerechtigkeit und das Leben zwar nicht aus dem Gesetz an sich, so wie die Juden es auffassen — also durch Gesetzesgerechtigkeit —, aber durch die *Er-*

füllung des Gesetzes kommen; denn Leben und Gerechtigkeit ist dem verheißen, der das Gesetz erfüllt. Nun ist es durch Christus zu dieser Erfüllung gekommen, und zwar durch das Kreuz, von dem V. 13 handelt. Um diesen Gedankengang des Paulus recht verstehen zu können, müssen wir uns zunächst mit seiner allgemeinen Betrachtungsweise beschäftigen. Wir werden später zu diesen Versen zurückkehren.

Das Gesetz, von dem hier die Rede ist, ist ja das mosaische Gesetz, das nach Paulus ein Glied der im Alten Testament gegebenen Offenbarung ist. Denn das Gesetz stellte für Paulus nicht nur eine Rechtsordnung dar, sondern barg die gesamte religiöse Tradition Israels in sich. Es bestätigte sozusagen, was in dieser Tradition bereits enthalten war, und bedeutete einen Akt des Erwählungshandelns Gottes. Je gründlicher man Paulus studiert, desto stärker wird man gewahr, wie er durch und durch in der alttestamentlichen Tradition lebt, also in der Heilsgeschichte, von der das Alte Testament spricht.

Dieser Tatbestand verdient hervorgehoben zu werden, da innerhalb der liberalen Theologie eine Tendenz bestanden hat, das Alte Testament beiseite zu schieben. Es hat, so darf man sagen, sich mehr und mehr gezeigt, wie innig das Alte Testament mit dem Neuen verbunden ist. In ihm ist der gesamte Hintergrund für die theologischen Gedanken des Neuen Testaments enthalten. Luther kannte das Alte Testament nahezu auswendig, und seine Kenntnis des Hebräischen war wohl *eine* der Voraussetzungen für seine neuen reformatorischen Einsichten. Gegenwärtig scheint kaum ein Studium größeres theologisches Gewicht zu haben als das des Alten Testaments. Es ist wichtig, das Alte Testament zu lesen, und zwar sowohl so, wie die heutigen Exegeten es lesen, als auch so, wie es Paulus einst gelesen hat, indem er es als die Urkunde betrachtete, durch welche Gott spricht und die eine neue Bedeutung erhält, indem sie von Christus sprechen darf. Diese beiden Weisen, das Alte Testament zu lesen, sind gewiß nicht miteinander identisch, aber sie können doch vielleicht einander ergänzen. Der Exeget kann darlegen, wie im Alten Testament die Geschichte von dem Credo Israels berichtet wird, daß aber gleichwohl dieses Credo niemals als eine allgemeine Vernunftwahrheit fixiert wird. Und folgen wir Paulus, so erhalten wir eine Deutung, die in dieser Geschichte das Erwählungshandeln Gottes sieht, das seinen Höhepunkt in dem Erlösungswerk Jesu Christi hat.

Der liberalen Theologie erschien das Alte Testament als eine dem Neuen Testament gegenüber niedrigere Entwicklungsstufe in der Geschichte der Religionen. Nach Harnack sollte ja das Alte Testament als Heilige Schrift innerhalb der christlichen Kirche geradezu abgeschafft werden. Las man die paulinischen Schriften, so beachtete man besonders die Polemik gegen das Gesetz. Wo Paulus, wie z. B. im Galaterbrief, von einer Gerechtigkeit ohne das Gesetz spricht, verstand man dies so, als habe er das Gesetz ganz und gar beiseite schieben und

eine neue Religion verkünden wollen, für welche das Alte Testament ein überwundenes Stadium ist.

Bekanntlich hatte schon Marcion im 2. Jahrhundert den Versuch unternommen, das Alte Testament als Heilige Urkunde abzuschaffen. Nach Marcion wie nach den Gnostikern war der höchste Gott, der Erlösergott, in der Person Jesu Christi gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, nicht aber, um sie zu erfüllen. Das Evangelium hat nach Marcion die Aufgabe, das Gesetz zu beseitigen. Darum mußte er ja auch den Kanon verändern.

Durch die gesamte Theologiegeschichte hindurch ist es als Problem empfunden worden, wie von dem Evangelium einerseits ausgesagt werden könne, daß es das Gesetz erfülle und ihm Geltung verschaffe, und andererseits, daß es etwas ganz und gar Neues bedeute, das in einem bestimmten Sinn die Freiheit vom Gesetze bringe. Scheinen doch die Erfüllung des Gesetzes und die Freiheit vom Gesetz Gegensätze zu sein. Paulus aber hat diese beiden Gedanken nicht in einem Paradox vereint, sondern in etwas, was ihm selbst als eine einfache Einheit erschien. Wie war dies möglich?

Um Paulus recht verstehen zu können, müssen wir uns zunächst klarmachen, inwiefern für ihn das Evangelium, also die Verkündigung Jesu Christi, die *Erfüllung des Gesetzes* sein kann, oder — von einem anderen Aspekt aus betrachtet — inwiefern die von ihm verkündete Freiheit vom Gesetz mißverstanden wird, wenn sie sich nicht in einem gewissen Sinn auf die Erfüllung des Gesetzes gründet.

Hier sind zunächst diejenigen Aussagen zu beachten, die jedes marcionitische Verständnis des Gesetzes unannehmbar machen. Wenn es nämlich Röm. 3, 31 heißt, daß durch den Glauben das Gesetz aufgerichtet werde (*νόμον ἱστάνομεν*), so läßt sich diese Aussage mit dem Gedanken an eine Emanzipation vom Gesetz nicht vereinen. Hiermit kann nun die Aussage Röm. 10, 3 über die Juden verglichen werden. Dort heißt es, daß die Juden ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen (*ζητοῦντες στῆσαι τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην*). Demgemäß ließe sich sagen: die Juden haben das Gesetz nicht geltend gemacht, aber durch den Glauben wird das Gesetz geltend gemacht. Und das kann nur bedeuten, daß das *στῆσαι τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην* der Gegensatz zu dem *νόμον ἱστάνομεν* ist. Und wenn es Gal. 2, 19 heißt: „Ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben" (*διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*), so ist deutlich, daß gerade das Gesetz eine entscheidende Aufgabe für die Befreiung vom Gesetz besitzt. In diesem Fall kann es sich dann aber nicht mehr um eine einfache Emanzipation vom Gesetze handeln. Vielmehr handelt es sich um ein Geschehen, in welchem das Gesetz selbst wirksam ist. Und hierzu kommt vor allem, daß das Beweismittel, dessen sich Paulus bedient, um Juden und Heiden von der Wahrheit des Christusglaubens zu überzeugen, gerade Hinweise auf das Alte Testament sind. Die Apostelgeschichte berichtet ja wiederholt, daß Christus als die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung dargestellt wurde. Gerade mit Hilfe der Schrift, also des

Alten Testaments, sucht Paulus zu beweisen, daß Jesus Christus der Messias war. Es wird z. B. erwähnt, daß Paulus in Thessalonich seiner Gewohnheit gemäß in die Synagoge der Juden ging, in seiner Verkündigung von den Schriften ausging und bei der Auslegung derselben bewies, daß der Messias leiden und von den Toten auferstehen mußte (Apg. 17, 1 ff.).

Hieraus können wir die Schlußfolgerung ziehen: Paulus wendet sich nirgends gegen das AT. Vielmehr ist er der Überzeugung, daß der Glaube das, was im AT ausgesagt ist, bestätigt und erklärt, wenn man nur die alttestamentlichen Aussagen in ihrem rechten und eigentlichen Sinn versteht.

Wie aber, so fragen wir, kann der Glaube das Gesetz aufrichten? Und auf welche Weise kann das Evangelium das Gesetz erfüllen? Als Antwort auf diese Fragen sind zwei Hypothesen aufgestellt worden. Nach der einen soll der Glaube dem Menschen die Kraft geben, das Gesetz in vollem Umfange zu befolgen. Nach der anderen soll das Gesetz durch das, was mit dem Glauben zusammenhängt, ergänzt werden.

Keine dieser beiden Hypothesen stellt jedoch eine befriedigende Lösung dar. Paulus sagt von sich, daß er als Jude gemäß dem jüdischen Verständnis der Gerechtigkeit unsträflich gewesen sei. Das Gesetz bedeutete ja für den Juden keine schwere Last, sondern galt ihm als eine ehrenvolle und stolze Aufgabe, als ein Licht auf dem Wege der Gerechtigkeit. Und die Befolgung der Bestimmungen des Gesetzes als solche bedeutet nach Paulus gar nicht die Gerechtigkeit.

Auch verhält es sich nicht so, daß das Evangelium das Gesetz lediglich ergänzt oder ihm etwas hinzufügt. In einem bestimmten Sinne ist das Gesetz aufgehoben worden und bedeutet das Evangelium die Freiheit vom Gesetz. Aber wie hat Paulus nun das Gesetz und das Alte Testament verstanden?

Es war zweifellos der allgemeine Glaube der Urchristenheit, daß Christus der leidende Messias gewesen sei, von dem im Jesajabuche die Rede ist. Und viele Aussagen der Propheten und der Psalmen sind ja von der urchristlichen Gemeinde als Weissagungen auf Jesus Christus gedeutet worden.

Paulus scheint indessen in seinem Verständnis der Erfüllung des Alten Testaments durch Jesus Christus noch tiefer gedrungen zu sein. Er scheint zu der Einsicht gekommen zu sein, daß nicht nur zahlreiche Aussagen den Messias weissagen, sondern daß das *Gesetz* selbst Jesus Christus weissagt und sein Kommen vorbereitet. Und zwar ist mit dem Begriff „Gesetz" hierbei nicht nur die Schrift im allgemeinen, sondern auch die fünf Bücher Mose und die Gebote und Bestimmungen gemeint, die in ihnen enthalten sind. Das Gesetz hat nach Paulus die Aufgabe, die Menschen in der Erwartung des Kommens Christi in Gewahrsam zu halten. Das Gesetz ist für ihn ein paidagogos, ein Wächter, der das Urteil fällt und die Strafe zumißt, dessen Aufgabe es also nicht ist, selbst Leben und Gerechtigkeit zu schenken, sondern die Menschen in der Erwartung zu bewahren, daß diese Gaben durch die verheißene Erlösung, die der Messias bringt, Wirklichkeit werden. Das Gesetz soll den Menschen unter dem Gericht

festhalten. Das Amt des Gesetzes ist darum ein Amt des Todes. Mit dem Kommen des Messias soll der Segen, der dem Abraham verheißen wurde, und die allen Völkern gegebene Verheißung des Segens, erfüllt werden. Dann sollen alle Bestimmungen des Gesetzes, die der Gerechtigkeit dienen wollten, ihr Ziel erreichen, indem die Gerechtigkeit selbst verwirklicht wird.

Daß das Gesetz diese Aufgabe des Zuchtmeisters hatte, wird jedoch erst an Jesus Christus klar und deutlich. So, wie das Gesetz von Mose gegeben worden war, besaß es nicht die durchdringende Kraft und Klarheit, um das verwirklichen zu können, was es selbst forderte. Denn es war, wie es Röm. 8, 3 heißt, „durch das Fleisch geschwächt". Ja noch mehr als das. Dem Gesetz fehlt nämlich nicht nur die volle Klarheit, welche die Kraft, Leben zu schenken, einschließt, sondern das Gesetz treibt in seiner von Mose gegebenen Gestalt faktisch *zur Sünde*. Denn indem das Gesetz sündigen Menschen gegeben wird, wird es von ihnen als ein Mittel verwandt, sich selbst gerecht zu machen. Das Gesetz reizt also zur Werkgerechtigkeit. Die Juden wurden durch das Gesetz nicht zur Gerechtigkeit geführt, sondern in die Verstockung hineingetrieben. Sie eiferten für das Gesetz — und Paulus erkennt diesen Eifer an, aber, so fügt er hinzu, diesem Eifer fehlte die rechte Einsicht. Die Juden verstanden nicht, was das Gesetz letztlich wollte und wovon es zeugte. Sie verstanden nicht, *wie* es befolgt und erfüllt werden sollte, sondern betrachteten es statt dessen als ein vollkommenes und abgeschlossenes Gesetz, das sie sich dienstbar machen und mit dessen Hilfe sie ihre eigene Gerechtigkeit errichten konnten. Damit wird nach Ansicht des Paulus nicht das Gesetz, sondern etwas dem Gesetz Widerstreitendes geltend gemacht. Das wahre Gesetz wird befolgt, indem man sich im Glauben dem Willen und den Taten Gottes unterordnet. Dieser Wille findet in Gottes Gerechtigkeit seinen Ausdruck. Die Juden jedoch ordneten sich, indem sie ihre eigene Gerechtigkeit aufrichteten, diesem Willen gerade nicht unter (Röm. 10, 3).

Es ist klar, daß auf Grund dieses Tatbestandes der Gesetzesbegriff für Paulus eine doppelte Bedeutung erhalten mußte. Einerseits bezeichnet dieser Begriff den Willen Gottes, der in dem Gesetz Moses nur einen unvollkommenen Ausdruck gefunden hatte und der erst durch Jesus Christus zur vollkommenen Klarheit und Erfüllung gelangt war. Andererseits bezeichnet er eine Größe, welche der sündige Mensch zum Mittel seiner eigenen Gerechtigkeit macht, also eine Gesetzesgerechtigkeit. Es muß indessen beachtet werden, daß es nach Paulus ein und dasselbe Gesetz ist, das seine Erfüllung in Jesus Christus finden soll und das von den Juden zum Prinzip der Gesetzesgerechtigkeit verwandelt wird und überhaupt unter den Bedingungen der Sünde zur Gesetzesgerechtigkeit treibt.

Wir wollen noch etwas näher darzulegen versuchen, wie das Gesetz betrachtet wurde, indem man es zum Prinzip der Gesetzesgerechtigkeit machte. Es ist bereits hervorgehoben worden, daß das Gesetz in Gesetzesgerechtigkeit ver-

wandelt werden konnte, wenn es fälschlicherweise als ein vollkommenes und abgeschlossenes Gesetz betrachtet wurde, das mit Mose bereits seine vollständige Klarheit erhalten hat. Die pharisäischen Juden betrachteten die alttestamentlichen Verheißungen als Verheißungen, die durch die Befreiung aus Ägypten und die Gesetzgebung am Sinai bereits erfüllt sind und durch die dem auserwählten Volk der Weg der Gerechtigkeit klar aufgewiesen ist. Damit hat Israel, so glaubten die Rabbinen, ein Mittel zur Verwirklichung der Gerechtigkeit erhalten, wodurch es von allen anderen Völkern unterschieden und über alle anderen Völker erhoben wurde.

Paulus sah in dieser rabbinischen Auffassung ein durch die Verstockung hervorgerufenes falsches Gesetzesverständnis. Diese Verstockung und dieses falsche Gesetzesverständnis bewirkten, daß das Gesetz für die Israeliten die gleiche Stellung einnahm wie die Götzen für die Heiden. Was den Juden an der Auffassung des Paulus als ein Paradox, ja als etwas Lästerliches erschien, war ja auch, daß das Gesetz Israel keinen Vorzug vor den Heiden geben sollte. Nach Paulus haben die Juden sich geweigert, das Gesetz als ein *Gericht* aufzufassen. Sie meinten, die Aufgabe des Gesetzes wäre es, den Weg der Gerechtigkeit zu zeigen. Damit waren sie aber nach Paulus unter die Knechtschaft des Gesetzes geraten, wie die Heiden unter die Mächte dieser Welt, die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, oder unter Götter, die ihrem Wesen nach gar keine Götter sind.

Was bedeutet nun aber das Gesetz für Paulus selbst? Es ist ihm selbstverständlich, daß das Gesetz den Willen Gottes zum Ausdruck bringt. Gerade in dieser seiner Bedeutung wird jedoch das Gesetz durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus durchleuchtet und verdeutlicht. In Jesus Christus, so könnte man sagen, begegnet Paulus einer neuen Gestalt des Gesetzes, nämlich der erklärten Gestalt. Jetzt, in Jesus Christus, ist Paulus dem lebendigen Gott begegnet; dem Gott, der die Gebote des mosaischen Gesetzes erlassen hatte, dessen eigentlicher Wille jedoch bisher verborgen war. Wenn diesem Gott als dem lebendigen und befehlenden Gotte wirklich Gehorsam geleistet werden sollte, dann konnte das mosaische Gesetz nicht als Lebensregel benutzt werden, die beachtet und befolgt werden kann, dann konnte man das mosaische Gesetz nicht als eine Art juristisches Gesetz betrachten, dessen Anklage man entgeht, indem man das Gesetz befolgt. Das mosaische Gesetz konnte also nicht mehr als ein abgeschlossenes Gesetz gelten, das man beherrscht, indem man es erfüllt und vor dem man neutral und mit freien Möglichkeiten stehen kann. Da es den Willen und die Taten des lebendigen Gottes zum Ausdruck bringt, konnte es nicht in dem Sinne erfüllbar sein, daß derjenige, der nach dem Gesetz lebte, von der Anklage und dem Urteil des Gesetzes nicht betroffen wurde. Stellt das Gesetz den Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes dar, so wird der Mensch durch das Gesetz unter eine Macht gestellt, die über ihn herrscht und von der er sich nicht selbst befreien kann. Das Gesetz, so könnte man sagen, verkörpert ein Recht, das stets über dem Menschen steht und ihm jede Möglichkeit der Verteidigung raubt, also ein

verurteilendes Gericht. Doch dieser Tatbestand bedeutet für Paulus nicht die Rechtlosigkeit des Knechtes, sondern die Freiheit des Kindes, das im Schoße des Vaters sein eigentliches Recht findet, weil es ihm vom Vater gegeben wird. Und gerade durch die Erfüllung des Gesetzes, die Christus am Kreuze vollbrachte, wird dem Menschen das Leben gegeben.

Für Paulus stellt also das mosaische Gesetz ein Gesetz dar, das erfüllt werden muß, das aber in sich selbst noch nicht die volle Kraft und Klarheit besitzt, aus der Leben und Gerechtigkeit entspringen. Daher kann das Gesetz selbst nicht geben, was es fordert. Christus, der die Erfüllung des Gesetzes gebracht hat, hat das Gesetz zur Klarheit und Vollendung erhoben. Dies bedeutet jedoch nicht, daß man durch Christus nur eine rationale Erklärung der Gebote des mosaischen Gesetzes erhalten habe. Vielmehr hat Jesus Christus das erfüllt, was das Gesetz bewirken wollte, und zwar dadurch, daß er sich selbst am Kreuze dem Gesetz und dessen Urteil unterwarf. Dies heißt also weder, daß Christus die Kraft gab, gewisse Regeln zu befolgen, denen man zuvor nicht vollkommen folgen konnte, noch, daß er strengere Regeln gab, sondern daß er selbst das Leben und die Gerechtigkeit repräsentiert, so daß die Menschen durch die Einheit mit ihm an diesem Leben und dieser Gerechtigkeit Anteil gewinnen können.

Nun soll uns zunächst eine Stelle des Römerbriefes beschäftigen, die m.E. eben von der Erfüllung des Gesetzes durch Jesus Christus spricht; Röm. 10,4. Hier heißt es: „Denn Christus ist des Gesetzes Ende (*τέλος νόμου*), wer an den glaubt, der ist gerecht." Das Wort *τέλος* bedeutet ja soviel wie Ende und Abschluß, aber das Wort enthält auch die Bedeutung von Höhepunkt und Ziel, also: das Wesentliche einer Sache.

Luther hat das Wort *τέλος* an der genannten Stelle mit „Ende" übersetzt. Im Sinne des systematischen Zusammenhanges, in dem er diese Stelle sah, war diese Übersetzung zweifellos richtig. Die Verdammung des Gesetzes hört auf und Gesetzesgerechtigkeit hat mit Christus ihr Ende. Doch Luther wußte auch, daß in Mose bereits Christus vorhanden war, und daß das Alte Testament wirklich Gottes Wort war. Wo man die Auffassung vertritt, daß das Alte Testament und das Gesetz mit Christus abgeschafft sei — eine Auffassung, die Marcion vertreten hatte und die noch um die Jahrhundertwende in den Kreisen der liberalen Theologie üblich war —, da deutet man Luthers an sich richtige Übersetzung in einem Sinne, die nicht mit seiner Gesamtauffassung übereinstimmt. Die römisch-katholischen Kommentare andererseits pflegen, in bewußter Polemik gegen die Kommentarwerke lutherischer Theologen, das Wort *τέλος* mit „Endziel" zu übersetzen, aber sie deuten dies Wort gemäß dem scholastischen Schema. Man kann hier leicht in einen unfruchtbaren Streit geraten, wenn nämlich auf der einen Seite einseitig von dem Ende des Gesetzes gesprochen wird und auf der anderen von dessen Ziel und Erfüllung, in dem

Sinne, als ob die Gesetzesgerechtigkeit noch immer gelte und die Gesetzesbestimmungen nun mit Hilfe der Gnade wirklich erfüllt werden könnten.

Sehen wir von der soeben erwähnten Deutung des Wortes Ziel ab, die sich mit der scholastischen Auffassung vereinen läßt, wonach die Gnade Natur und Gesetz erfüllt und vollendet, so verhält es sich doch unzweifelhaft so, daß das Wort *τέλος* wirklich den Höhepunkt, das Ziel, das Wichtigste einer Sache bedeutet.

Im 2. Korintherbrief findet sich eine Stelle, die mit Röm. 10,4 verglichen werden kann. 2. Kor. 3,7 wird von dem Amt des Todes gesprochen, das eine solche Herrlichkeit besaß, daß die Kinder Israel das Angesicht Moses um seiner Klarheit willen nicht ansehen konnten, obwohl diese Klarheit doch vergänglich war. Und einige Verse danach heißt es: „Dieweil wir nun solche Hoffnung haben, sind wir voll großer Freudigkeit und tun nicht wie Mose, der die Decke vor sein Angesicht hing, das die Kinder Israel nicht ansehen konnten: das Endziel des, das aufhört" (*τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου*), 2. Kor. 3,12 f.

Der Sinn dieser Stelle scheint folgender zu sein: Das Ziel der Offenbarung, die durch Mose vermittelt wurde, war für das Volk noch nicht vollkräftig wirksam, sondern es war verhüllt durch eine Decke. Darum wurden die Sinne der Kinder Israel verstockt. Infolgedessen konnten sie das Angesicht Moses nicht sehen, konnten sie in ihrer Verstockung das Ziel der von Mose gegebenen Offenbarung nicht erblicken. Und die Klarheit, die das Angesicht Moses widerstrahlte, war auch nicht als eine bleibende Klarheit gegeben worden. Denn die bleibende Klarheit wurde erst durch Jesus Christus gebracht. Das durch Mose vermittelte Gesetz verblieb in einer gewissen Dunkelheit. Die Decke, welche das Ziel und die eigentliche Absicht des Gesetzes verhüllte, wurde nicht hinweggenommen. *Erst mit und durch Jesus Christus wurde nach Paulus die eigentliche Absicht des Gesetzes offenbar.* Paulus ging dabei, so darf man wohl sagen, von der Erfahrung aus, die er bei der Auslegung der Heiligen Schrift in den Synagogen gemacht hatte: die Juden trugen eine Decke vor ihren Angesichtern, so daß sie nicht sehen konnten, wie die Schriften des Alten Testamentes auf Jesus Christus hinzielten.

Nach dieser Deutung ist also für Paulus Christus das Ziel der Offenbarung, die einst durch Mose gegeben wurde. Die Klarheit, welche die Kinder Israel nicht sehen konnten, ist mit und durch Jesus Christus offenbar geworden. Jesus Christus wurde, so könnte man sagen, die vollkommene Gestalt der gesamten alttestamentlichen Botschaft. Der Gott, der zu den Vätern Israels gesprochen hatte, war nun in Jesus Christus Mensch geworden. Christus kann ja mit dem in der LXX gebrauchten Gottesnamen Kyrios benannt werden. Er ist der *Herr*, durch den die Klarheit des Angesichts Gottes hervorstrahlt. In ihm begegnet man also dem Gott, der Abraham die Verheißung gegeben hatte, und in ihm wird nun der Abraham verheißene Segen Wirklichkeit. In Christus begegnet uns das Gesetz in klarer Gestalt, als erfülltes und vollendetes Gesetz.

Als Christus kam, nahm er das Gericht auf sich, gleichzeitig aber brachte er Gerechtigkeit und Leben. Dies bedeutet für Paulus, daß Christus die gesamte alttestamentliche Wahrheit repräsentierte, und zwar nicht als eine bloße Wiederholung oder Imitation dieser Wahrheit, sondern als ihre Erfüllung in Wort und Tat. Die Transformation, welche die alttestamentliche Botschaft durch Jesus Christus erhielt, bedeutet für Paulus ihre Vollendung und Erfüllung. Die gesamte Wahrheit des alten Testamentes wird gleichsam in Jesus Christus zusammengefaßt und erfüllt. Er bedeutet also die Zusammenfassung des gesamten Inhalts der Schrift, aller Verheißungen, und aller Gebote und Forderungen des Gesetzes, die er erfüllte, indem er sich am Kreuze dem Urteil des Gesetzes unterwarf. Er vertritt den Gott des Alten Testamentes in einer zuvor unbekannten Weise, denn ihm eignet die Klarheit, die bis dahin von einer Decke verdeckt war. Der Gott und Herr, den die Israeliten in ihrem Glaubensbekenntnis als den einen und wahren Gott proklamiert hatten, hat sich nach Paulus in Jesus Christus offenbart, in ihm das Urteil des Gesetzes auf sich genommen und alles, was in dem Gesetz gesagt war, zur Vollendung geführt. Ja, in Christus und erst durch Christus wurde die Proklamation, daß Gott der einzige ist, verwirklicht.

Wir kehren nun zu Gal. 3, 10 zurück. Es heißt dort, daß die, die mit des Gesetzes Werken umgehen, unter dem Fluch sind. Dies wird damit begründet, daß im Alten Testament geschrieben steht: derjenige, der *nicht* alles tut, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht, ist unter dem Fluche. Entsprechend heißt es im V. 12: Derjenige, der alles tut, was im Gesetz geschrieben steht, wird dadurch *leben.*

Wir haben darzulegen versucht, daß letztere Aussage nicht bedeuten kann, daß für Paulus das alttestamentliche Gesetz im tiefsten Sinne ein anderes Prinzip darstellt als der Glaube und das Evangelium. Vielmehr hat nach Paulus ja das Gesetz durch den Glauben seine Erklärung und Erfüllung gefunden. *Denn Glauben bedeutet gerade, sich der Gerechtigkeit Gottes unterordnen, d. h. also der Gerechtigkeit, die dem Gesetz zugrunde liegt und die in Christus offenbar geworden ist und volle Wirkungskraft und Leben erhalten hat.* Das bedeutet, daß das Gesetz — wenn es in rechter Weise erfüllt werden soll — nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch Christus und die Glaubenseinheit mit ihm erfüllt werden kann. Christus bedeutet also das Ende der Gesetzesgerechtigkeit — in diesem Sinne hat das Gesetz in Christus tatsächlich sein Ende gefunden —, aber er bedeutet zugleich die Erfüllung des wahren Gesetzes, der Gottesgerechtigkeit.

Und diese Deutung gewinnt an Klarheit, wenn man sich vergegenwärtigt, was der Glaube, von dem im V. 11 gesprochen wird, bedeutet; *der* Glaube also, der der Gesetzesgerechtigkeit, nicht aber dem wahren Gesetz entgegengesetzt wird. In der Regel betrachten wir ja den Begriff Glauben als ein menschliches Attribut, wie z. B. Vertrauen oder Fürwahrhalten. Für Paulus steht hinter dem

griechischen Wort pistis das hebräische emuna, Treue. Gott ist der Getreue, und in seinem Verhältnis zum Menschen ist das Vorbild für den Glauben des Menschen gegeben. Durch den Glauben gerecht werden bedeutet: in Treue und Zuversicht an den Geboten und Taten Gottes festhalten und nicht versuchen, den Weg der Eigengerechtigkeit zu gehen. Die aus dem Glauben entspringenden Taten sind der Ausdruck für den Gehorsam gegenüber den Taten des getreuen Gottes, und durch sie ordnet man sich seiner Gerechtigkeit unter. Glauben bedeutet also, Gott Recht geben, ihn als den Gerechten anerkennen, sich unter sein Urteil beugen und auf seine Taten warten. Aus diesem Grunde ist der Gehorsam keineswegs gegen den im Gesetz sich aussprechenden Willen Gottes gerichtet, sondern als Glaube vielmehr Gehorsam gegenüber diesem Willen. Durch den Glauben gerecht werden bedeutet also, in der rechten Erfüllung des Gesetzes leben, im Gehorsam gegenüber dem Gott, der im Gesetz spricht, in der Unterordnung unter seinen Willen und in der Anerkennung dessen, daß Gott recht hat und recht handelt: Das heißt für den Christen: in Christo leben und an seiner Erfüllung des Gesetzes Teil bekommen. Diejenigen Werke dagegen, die als „Werke des Gesetzes" bezeichnet werden, haben das Gesetz und Gott voneinander getrennt und das Gesetz zu einem Mittel der Selbstgerechtigkeit gemacht. *Diejenigen, die das Gesetz als Mittel der Selbstgerechtigkeit benutzen, befinden sich unter dem Fluch, dennn sie sind Aufrührer gegen den im Gesetz redenden Gott.* Sie beharren nicht bei all dem, was im Gesetz geschrieben steht, sondern werden von einem falschen Gesetzeseifer getrieben. Sie haben nicht das *τέλος* des Gesetzes verstanden, sondern das Gesetz, das zur Offenbarung der Sünde gegeben worden war, zu einem Mittel der eigenen Gerechtigkeit und Selbstbehauptung gemacht.

Wenn sich dies so verhält, dann können die Verse Gal. 3, 10—12 in einer von der herkömmlichen Auffassung abweichenden Weise verstanden werden.

Im V. 7 heißt es, daß diejenigen, die des Glaubens sind, Abrahams Kinder sind. Abraham ist ja die große Gestalt des Alten Testaments. Und das Alte Testament, das nach der Überzeugung des Paulus letztlich auf das Neue Testament hinweist, hat Abraham die Verheißung gegeben, daß durch ihn auch die Heiden an dem messianischen Segen Anteil gewinnen sollen. Abraham ist mit seinem Glauben das Vorbild für den zukünftigen Glauben, der seine Erfüllung als Glaube an Jesus Christus erhält.

Glaube bedeutet Unterwerfung unter die Taten Gottes, bedeutet, Gott Recht geben. Das Recht und die Gerechtigkeit, die zunächst nur unvollkommen im Gesetz offenbar geworden sind und die durch das Gesetz die Sünde verurteilen, sind nun durch Jesus Christus ans Licht gekommen. Der Glaube schließt die Unterordnung unter das Gericht ein. Diese Unterordnung ist dadurch möglich geworden, daß sich Jesus Christus dem Gerichte unterwarf und an unserer Statt den Fluch auf sich nahm. Christus war der Vollender des Glaubens, denn er hat sich im Glauben dem Gesetz unterworfen. Und indem er sowohl dadurch

die Gerechtigkeit repräsentierte, daß er sich dem Urteil des Gesetzes unterwarf, wie dadurch, daß er Gottes eigenes Leben verkörperte, wurde die in allem Glauben liegende Unterwerfung durch ihn vollendet. In der Glaubenseinheit mit Jesus Christus hat der alttestamentliche Glaube sein Ziel erreicht. Dieser Glaube ist jedoch der Gegensatz zu dem Versuch, mit Hilfe von Gesetzeswerken dem Gericht zu entgehen. Glaube ist Teilhabe an Christi Leiden und Tod, ebenso aber auch Teilhabe an seinem Leben und seiner Gerechtigkeit.

Wenn durch den Glauben dem Menschen die Gerechtigkeit geschenkt wird, der das Gesetz dienen sollte, so kann bei der Deutung der paulinischen Aussagen nicht von der Voraussetzung ausgegangen werden, daß das *Gesetz als solches* eine andere Gerechtigkeit verkündige als der Glaube. Vielmehr wird gerade das, was die dem Gesetz innewohnende Absicht ist, mit dem Glauben und durch den Glauben verwirklicht. Das Gesetz wurde ja gemäß Paulus nach der Verheißung gegeben, nicht um diese Verheißung durch die Einführung eines neuen Gerechtigkeitsprinzips wieder aufzuheben, sondern um die Übertretungen sichtbar zu machen; nicht um die Möglichkeit zur Gesetzesgerechtigkeit zu eröffnen, sondern um den Weg zum Glauben an Jesus Christus zu bahnen. Dies sind die Gedanken, die Gal. 3, 15 ff. ausgeführt werden.

Wir sind allgemein gewohnt, Glauben und Gesetz als entgegengesetzte Prinzipien zu denken. Bei Paulus jedoch wird zwar das dämonisierte Gesetz dem Glauben entgegengestellt. Aber mit dem Gesetz des Alten Testamentes nach seinem genuinen Sinn gehört der Glaube zusammen. Denn der Glaube bedeutet gerade, mit dem im Gesetz offenbarten Gotteswillen einig zu werden, sich ihm zu unterwerfen.

Während diejenigen, die des Glaubens sind, zu Abraham gehören und Glieder der Erwählungsgeschichte Israels darstellen, müssen diejenigen, die den Weg der Gesetzeswerke gehen, als Gesetzesbrecher bezeichnet werden. Die mit des Gesetzes Werken umgehen, lassen nach Paulus die Treue gegenüber dem im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen Gottes vermissen. Sie zeigen keine Treue, sondern haben das Gesetz von Gottes Willen abgelöst und zu einem Mittel der Selbstgerechtigkeit gemacht. Und daß die Treue gegenüber dem Gesetz bei denen, die mit des Gesetzes Werken umgehen, fehlt, zeigt sich darin, daß sie nicht alles das halten, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht. Hier stellt man sich außerhalb der Erwählungsgeschichte Israels, die Abraham und die Vorbilder für Christi Werk, Christi Opfer und seine Übernahme des Gesetzesfluches in sich schließt. Der Fluch des Gesetzes war gegen diejenigen gerichtet, die an der Erfüllung des Gesetzes keinen Anteil haben. Die Erfüllung aber ist durch Jesus Christus gegeben. Er wurde der Vollender des Gesetzes. Durch ihn ist die Gerechtigkeit gekommen (vgl. Gal. 3, 10).

Wir können nun zu V. 11—12 übergehen. Nicht das *Gesetz* als eine selbständige Größe, die in den Dienst der Menschen gestellt werden kann, sondern die *Erfüllung* des Gesetzes gehört mit der Gerechtigkeit zusammen. Die Ver-

heißung des Segens war mit der Erfüllung des Gesetzes verbunden, und diese Verheißung ist wiederum mit Christus und dem Glauben an ihn verbunden.

Deshalb kann in V. 11 auch auf den Glauben hingewiesen werden. Die bekannte Habakukstelle, auf die wir hier nicht näher eingehen können, verbindet den Glauben mit der Gerechtigkeit und läßt aus dem Glaubensleben das ewige Leben hervorgehen.

Und wenn wir dies recht sehen, so wird auch die Auslegung von V. 12 relativ einfach. Wenn es heißt, daß das Gesetz nicht des Glaubens ist, so ist damit das zu einer selbständigen Größe gemachte Mosegesetz gemeint, also die jüdische Auffassung des Gesetzes als eines Mittels zur Selbstgerechtigkeit. Diese Auffassung streitet wider die Schrift. Die Selbstgerechtigkeit gehorcht dem, was Gott durch das Gesetz sagen wollte, nicht, sondern macht den in ihm zum Ausdruck kommenden Gotteswillen zu einem Mittel des menschlichen Willens, eine eigene Gerechtigkeit zu errichten. Wenn das Sinaigesetz als eine selbständige, abgeschlossene und vollkommene Größe verstanden wird, wird der Wille, den Gott mit dem Gesetz hatte, nicht erfüllt, sondern das Gesetzesverständnis verändert, denn die Erfüllung des Gesetzes setzt seine Vollendung voraus und diese Vollendung ist mit Jesus Christus eingetreten.

Dies kann auch auf folgende Weise ausgedrückt werden. Das Erfüllen des Gesetzes, von dem in der Schrift die Rede ist, stellt nach Paulus keineswegs eine Befolgung fertiger Gesetzesbestimmungen dar, wie die Juden glaubten. Die Beachtung des Gesetzes, die als äußere, buchstäbliche Beachtung geschieht, in der Hoffnung, durch sie Gerechtigkeit zu erwerben, tötet nur. *Denn der Buchstabe tötet.*

Im Gegensatz hierzu ist das Erfüllen des Gesetzes, wenn dieses Erfüllen recht verstanden wird, ein wirklich lebendiges Erfüllen. Wer *tut,* was im Gesetz geschrieben steht, soll leben, heißt es im V. 12b. Und dieses Erfüllen ist *nicht* Ausdruck für das Prinzip einer Gesetzesgerechtigkeit. Vielmehr sagt der Vers dasselbe aus, wie 2. Kor. 3, 6: nämlich, daß *der Geist lebendig macht* oder wie Gal. 3, 11: der Gerechte wird aus Glauben leben. Das Erfüllen des Gesetzes gehört zum Neuen Bund, zum Bund des Geistes, dem die Glaubenden angehören, die Gott tüchtig gemacht hat, das Amt des Neuen Testaments zu führen, wie es 2. Kor. 3, 6 heißt.

Die Aussagen des Paulus in Gal. 3, 12b, wo Lev. 18, 5 zitiert wird, zielen also *nicht* auf das Prinzip einer Gesetzesgerechtigkeit ab, sondern handeln von dem Leben schenkenden Erfüllen des Gesetzes, d. h. von Christi Erfüllen des Gesetzes. Durch Christi Tat geschieht das Erfüllen und die Vollendung des Gesetzes. Und es gibt kein Erfüllen des Gesetzes ohne seine Vollendung. Nur dadurch kann *alles,* was im Gesetz geschrieben steht, erfüllt werden, daß das Gesetz selbst vollendet wird, indem sein eigentlicher, verborgener Sinn in Erscheinung tritt. Und dies ist in Jesus Christus geschehen.

Die in V. 12b zitierten alttestamentlichen Worte aus Lev. 18, 5 stellen also

für Paulus keine Interpretation des vorangehenden Satzteils 12a, „das Gesetz aber ist nicht des Glaubens", dar. Es verhält sich nicht so, daß das Zitat: „der Mensch, der es tut, wird dadurch leben", das dem Glauben entgegengesetzte Prinzip der Gesetzlichkeit bedeutet. Vielmehr stellen die Worte: „der Mensch, der es tut, wird dadurch leben", eine Parallele zum V. 11 dar, wo gesagt wird, daß der Gerechte durch den Glauben des ewigen Lebens teilhaftig wird (oder: daß der Gerechte seines Glaubens leben wird). Der durch den Glauben Gerechte ist gerade derjenige, der an der Erfüllung des Gesetzes Anteil hat. Und das Erfüllen des Gesetzes geschieht ausschließlich durch den Glauben. Das Wort *ἀλλά* kennzeichnet den Gegensatz zwischen 12a und 12b. Das Gesetz, wie es von den Juden verstanden wurde, also das Sinaigesetz als in sich vollendete Größe, ist nicht das Gesetz des Glaubens. In der Schrift steht vielmehr: derjenige, der das Gesetz erfüllt, erhält dadurch ewiges Leben.

Dieses Erfüllen geschah also durch Jesus Christus, der das Gesetz vollendete. Daher geht V. 13 sofort dazu über, von Christi Tat zu sprechen. Er wurde zum Fluch an unserer Statt und erlöste uns damit vom Fluch des Gesetzes. Er nahm das Urteil des Gesetzes über die Sünde auf sich. In 2. Kor. 5, 21 heißt es ja: er wurde für uns zur Sünde gemacht. Dies bedeutet Gehorsam gegenüber dem Urteil des Gesetzes über die Sünde. Gerade im Gehorsam gegenüber der Verdammung des Gesetzes hat Christus das Gesetz erfüllt. In diesem Gehorsam zeigte sich sein Glaube. Darum kam daraus auch Leben, und in diesem Gehorsam wurde er der Vollender des Glaubens, der durch Abraham vorgebildet war. Und indem das Gesetz hinsichtlich seines Urteils über die Sünde zum Abschluß gebracht wurde, wurde so auch seine Absicht, als erfülltes Gesetz dem Segen zu dienen, verwirklicht. Das Gesetz enthüllte in Jesus Christus seinen tiefsten und eigentlichen Sinn und mit diesem war die Erlösung *aller* Völker gemeint. Die verheißene Gerechtigkeit solle sowohl Heiden wie Juden zuteil werden, ja sogar zuerst den Heiden, da die Juden durch ihre Verstockung der Erwählung, die freilich schließlich doch Wirklichkeit werden soll, untreu geworden sind. Das Evangelium ist aus diesem Grunde ein Evangelium für die Heiden. Als das Gesetz durch Jesus Christus erfüllt und vollendet wurde, wurde der zwischen Juden und Heiden bestehende Gegensatz aufgehoben. Und die Erfüllung des Gesetzes geschieht in denen, die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln.

Als Mittel der Selbstgerechtigkeit war das Gesetz zu einem Herrscher nach Art der Mächte dieser Welt, der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* geworden. Daß die Heiden den Segen Abrahams empfangen sollten und der verheißene Geist denen gegegeben werden sollte, die sich im Glauben unter Gottes Erlösungswerk beugen, war ein und dasselbe. Das Erfüllen und Vollenden des Gesetzes, das Leben schenkt, gehört mit der Ausgießung des Heiligen Geistes zusammen. Diese geschah durch Jesus Christus, den Messias.

An diese Deutung seien noch einige allgemeine Überlegungen angeschlossen. Eine Schwierigkeit, die bei der genaueren Analyse der Bedeutung dieses Verses zu überwinden ist, liegt in dem Gegensatz von Glauben und Werken, der ja auf Grund der Kontroverse zwischen der lutherischen und der römisch-katholischen Auffassung nach wie vor eine gewisse Aktualität besitzt. Während die lutherische Auffassung Glauben und Werke voneinander scheidet, zeigt die katholische Auffassung eine Tendenz, Glauben und Werke als die im gleichen Maße zur Rechtfertigung notwendigen Bestandteile zu summieren.

Um die von Paulus vertretene Auffassung näher zu bestimmen, haben wir in den vorangehenden Ausführungen zwischen den Werken der Gesetzesgerechtigkeit und den Werken, die mit der Vollendung des Gesetzes zusammenhängen, deutlich unterschieden. Bezüglich der Auffassung des Paulus kann man zunächst die These aufstellen, daß bei ihm Glauben und Werke miteinander verbunden sind, jedoch nicht als eine Addition zweier Prinzipien, sondern als eine Einheit. Für Paulus liegt die Ursache des Fluches darin, daß das Gesetz nicht erfüllt wurde. Doch gerade deshalb betrachtete er denjenigen, der sich der Gesetzesbeachtung befleißigte, als unter dem Fluch befindlich. Denn durch diese Gesetzesbeachtung *wurde* ja das Gesetz nicht erfüllt. Wie aber wird das Gesetz dann erfüllt? Antwortet man: durch den Glauben, so kann diese Antwort als richtig bezeichnet werden. Doch muß beachtet werden, daß der Glaube dabei nicht als eine psychische Kraft oder Fähigkeit zur Gesetzesbeachtung oder aber in irgendeiner anderen Weise als eine Art seelischer Leistung verstanden werden darf. Wie oben ausgeführt wurde, hat Jesus Christus das Gesetz vollendet. Und in der Teilhabe des Glaubens an seiner Vollendung des Gesetzes empfangen wir seine Gerechtigkeit.

Man könnte sagen, daß Pauli Anklage gegen die, die des Gesetzes sind, mit den Worten von Joh. 7, 19 übereinstimmt: „Hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? und niemand unter euch tut das Gesetz." Was den Juden, die sich Jesus widersetzten, fehlte, war gerade dies, daß sie das Gesetz nicht befolgten. Dies stimmt auch mit den Worten von Mt. 5, 19 überein: „Wer das Gesetz tut und lehrt (*ὃς ποιήσῃ καὶ διδάξῃ*), der wird groß heißen im Himmelreich." (Vgl. auch H. Ljungmann, Das Erfüllen des Gesetzes S. 71 ff.) Gerade das Tun ist es, das geschehen soll; und der Mangel aller Gesetzesgerechtigkeit besteht darin, daß man das Gesetz nicht tut. Das Tun hängt mit dem Leben und der Gerechtigkeit zusammen. Daher heißt es auch Röm. 8, 4: *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Des Gesetzes sein* und *nach dem Fleische wandeln* gehört zusammen. Das Gesetz tun ist nicht dasselbe wie des Gesetzes sein, sondern der Gegensatz dazu. Im Geist wird die Gerechtigkeit des Gesetzes, *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*, erfüllt. Im Gegensatz zu den Gesetzeswerken steht also die rechte Erfüllung des Gesetzes durch seine Vollendung.

Nach Paulus ist Christus mit dem Heiligen Geist verbunden. Der Herr ist der Geist, heißt es 2. Kor. 3, 17. Und hierzu gehört die Vollendung des Gesetzes. Und zum Leben im Geist gehört auch die Gerechtigkeit, denn nur in der Gerechtigkeit wird das Gesetz vollendet.

Von diesem Ausgangspunkt her liegt es nahe, das rechte Erfüllen des Gesetzes mit dem Glauben zu verbinden. Denn auch der Glaube gelangt ja mit der messianischen Zeit, in der die Verheißung erfüllt wird, zu seiner Vollendung. Daß die Gerechtigkeit durch den Glauben zuteil wird, gehört unmittelbar mit der rechten Erfüllung des Gesetzes zusammen. Und diese Erfüllung geschah dadurch, daß gerade Christus am Kreuz sich dem Gesetz unterwarf. Er glaubte an Gott auch in der Verfluchung durch das Gesetz. Dieser Glaube war Erfüllen des Gesetzes, und so wurde Christus, wie der Hebräerbrief sagt, der Anfänger und Vollender des Glaubens. In seinem Glauben war er dem verdammenden Gesetz gehorsam.

Wenn also das Erfüllen des Gesetzes durch den Glauben betont wird, so bedeutet dies keineswegs, daß nicht auch etwas Richtiges in der Feststellung liegt, daß der Glaube das Ende des Gesetzes ist. Erstens wurde die gerechte Verdammung des Gesetzes durch Christi Versöhnung weggenommen (Röm. 8, 1). Zweitens wurde jede Gesetzesgerechtigkeit unmöglich gemacht. Durch die Sünde bedingt war ja das Gesetz zur Gesetzesgerechtigkeit verwandelt. Das verkehrte Gesetz, das von dem Handeln des lebendigen Gottes in seiner Erwählungsgeschichte losgelöst worden war, mußte von Jesus Christus überwunden werden. Und diese Überwindung geschah nicht durch eine rein theoretische Mitteilung, sondern dadurch, daß Jesus Christus das Urteil des Gesetzes auf sich nahm. In dem Gedanken an Christi Versöhnung liegt sowohl der Gedanke an die Erfüllung des Gesetzes wie an seine Überwindung. Das rechte Tragen der Strafe und des Gerichts hob den falschen Versuch der Menschen, durch die Werke des Gesetzes ein Leben der Gerechtigkeit zu führen, auf.

In den folgenden Versen versucht Paulus, zu veranschaulichen, daß das Gesetz niemals gegeben war, um mit der Verheißung zu konkurrieren, daß also der Sinn des Gesetzes nicht darin bestand, ein neues Gerechtigkeitsprinzip einzuführen. Dies ist der Hintergrund der vieldiskutierten Verse 19 und 20 des 3. Kapitels. In ihnen wird gesagt, daß das Gesetz um der Übertretungen willen hinzukam, bis der Same käme, dem die Verheißungen gelten. Indem der Same, d. h. Christus kam, trat die Erfüllung des Gesetzes ein. Durch Christus wurde das, was das Gesetz bewirken wollte, tatsächlich vollendet und durch die Einheit mit ihm hat derjenige, der im Glauben lebt, daran Anteil. Damit wurde der Dienst des Neuen Bundes Wirklichkeit, indem das Urteil des Gesetzes von Christus getragen wurde.

Das Gesetz, so heißt es weiter, wurde durch einen Mittler gegeben. Damit ist offensichtlich Mose gemeint. Denn das Gesetz ist Vorbereitung auf Christus; das Sinaigesetz ist ein Ausdruck des Willens, dessen vollkommene Offenbarung

durch Jesus Christus erfolgt ist. Daß es eines Mittlers bedurfte, lag an der Sünde, die den Gegensatz zwischen Gott und Mensch bewirkt hatte. Der Mittler, der dem Volk, das Träger der Erwählung war, das Gesetz gab, ist, so fährt Paulus fort, nicht eines Einzelnen Mittler. Er gehörte in seinem Auftrag nicht nur einem Einzigen an. Er gab in seiner Mittlerschaft nicht dem Wesen und Willen eines Einzigen Ausdruck. Damit scheint das gleiche ausgesagt zu sein wie 2. Kor. 3, daß nämlich Mose eine Decke vor sein Angesicht hängte, damit die Kinder Israel nicht das Endziel des Vergänglichen sehen möchten. *Τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου*, das ist das *τέλος* dessen, was aufhört — *τέλος* bedeutet hier offenbar Endziel. Das Endziel kam mit Christus. Das Ewige, das Bestehende, das Bleibende (*τὸ μένον* 2. Kor. 3, 11) hat eine höhere Klarheit als das Vergängliche, das vergeht. Aber die Juden konnten diese Klarheit nicht sehen, weil ihre Herzen verstockt waren. Obwohl Moses Angesicht die Klarheit des Gottes, mit dem er geredet hatte, widerspiegelte, hatte das Gesetz, das er brachte, nicht die gleiche Klarheit. Diese wurde erst mit Jesus Christus Wirklichkeit.

Das durch Mose gegebene Gesetz war also ein Ausdruck für Gottes Willen, aber so, daß es erst erfüllt werden mußte, um wirklich klar zu werden. Repräsentant des einen Gottes zu sein, war eine Aufgabe, die allein Christus zukam.

Daß Mose Mittler war, jedoch durch die Gesetzgebung am Sinai nicht Gottes volle Herrlichkeit repräsentierte, weist auf das zwischen Christus und ihm bestehende Verhältnis hin. Was er durch das Gesetz verkündigte, sollte durch Christus seine Erklärung und vollkommene Verwirklichung erhalten.

Das Gesetz wurde um der Sünde willen gegeben. Der Bund *war* gebrochen — darum brauchte man einen Mittler. Weil der Bund gebrochen war, war Gott auch nicht der Einzige. Das Gesetz konnte sagen, daß er es nicht war, aber daß er es sein *sollte*.

Das mosaische Gesetz hob die Sünde nicht auf. Es konnte sie lediglich deutlich zutage treten lassen. Doch unter der Herrschaft der Sünde konnte das mosaische Gesetz, also das Gesetz, dessen eigentliche Absicht noch nicht enthüllt und verwirklicht worden war, zum Anlaß der Gesetzesgerechtigkeit werden. Mit der Gesetzesgerechtigkeit wurde jedoch nicht der eine Gott angebetet. Der durch die Sünde bewirkte Gegensatz von Mensch und Gott machte eine Vermittlung notwendig. Die Notwendigkeit eines Mittlers offenbarte gleichzeitig die Sünde, die aber wieder Israel dazu verlockte, das Gesetz zu einem Abgott zu machen. Das in verkehrter Weise verstandene Gesetz wurde zum Abgott. Und weil Mose die Sünde nicht versöhnen und austilgen konnte, konnte durch ihn das von ihm gegebene Gesetz in seinem tiefsten Sinn nicht erfüllt werden. Es konnte auch nicht die Proklamation, daß Gott der Einzige ist, verwirklicht werden, so daß Gott wirklich für Israel der Einzige wurde. Die Sünde macht immer Abgötter, und gerade das Gesetz wurde von der Sünde zu einem Abgott gemacht. Dies kann auch so ausgedrückt werden:

Das Sinaigesetz wurde von den Pharisäern als ein abgeschlossenes und vollkommenes Gesetz betrachtet, welches Gerechtigkeit geben kann, und als solches wurde es zu einem Mittel und Prinzip der Gesetzesgerechtigkeit für den Menschen. Die *eigene* Gerechtigkeit erhob sich als ein Gegensatz zu Gottes Gerechtigkeit. Sofern man die eigene Gerechtigkeit als das Höchste verehrte, betete man faktisch Abgötter an, die ihrem Wesen nach keine Götter sind. Man diente den Mächten dieser Welt.

Von daher kann die Aussage erhellt werden, daß ein Mittler nicht eines Einzigen Mittler ist. Des einen Gottes Repräsentant wird das Gesetz erst durch seine Erfüllung in Jesus Christus. Unter der Zweideutigkeit, die das durch das Fleisch geschwächte Gesetz für den sündigen Menschen hatte, konnte es zu einem Mittel der Sünde werden und so wirken, daß die Sünde vermehrt wurde. Damit aber wurde Gott nicht als der eine Gott angebetet.

Man könnte sagen, daß zwischen dem Gesetz in seiner unvollendeten Gestalt und dem Gesetz in seiner Erfüllung und Vollendung durch Jesus Christus der gleiche Unterschied besteht wie zwischen dem *Bekenntnis*, daß nur ein Gott ist, und der *Verwirklichung* dieses Bekenntnisses in dem Verhältnis zu Gott. Daß nur ein Gott ist, war ja Israels feierliche Proklamation, die zum täglichen Gottesdienst in der Synagoge gehörte. Doch die Konsequenzen dieser Proklamation und die Erfüllung des Gebotes, das unmittelbar auf die Proklamation folgt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen" (Dt. 6,5), gehört erst der Zeit der verheißenen Erlösung an. Das Gebot der Gottesliebe sollte erfüllt werden. Seine vollkommene Erfüllung geschah jedoch erst in Jesus Christus. Durch den Glauben an ihn, und im Geist, der mit diesem Glauben gegeben wird, sind alle Gottes Kinder. Durch die Taufe werden wir Christus gleichgestaltet. Und Christi Geist ist es, der in uns ruft: „Abba, lieber Vater!" (vgl. Gal. 3,26 und 4,6). Damit wird die Proklamation, daß nur ein Gott ist, nicht nur bekannt, sondern im Verhältnis zu Gott verwirklicht und vollendet.

Für Paulus verhält es sich also so, daß erst durch Christus Gott der *eine* Gott geworden ist. In der Kirche, in der man zur Einheit mit Christus getauft wird, ist Gott der eine. Das Leben der Juden in der Gesetzesgerechtigkeit dagegen hob ihre Proklamation, daß nur ein Gott ist, in ähnlicher Weise auf, wie ihre Beachtung der Gebote bedeutete, daß sie sich faktisch dem Gesetz nicht unterordneten. Sie fielen dem Fluch des Gesetzes anheim, dem Fluch, der nach der Schrift denjenigen trifft, der nicht alles tut, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht.

Gerade in der Glaubensgerechtigkeit wird also das Wort, daß Gott der eine ist, erfüllt. Dies bedeutet, daß im Glauben an Christus Gott der eine ist. Es mag eigentümlich erscheinen, wäre aber sehr aufschlußreich, diesen paulinischen Gedanken, daß im Glauben an Jesus Christus Gott der eine Gott wird, mit den

späteren christologischen Streitigkeiten zu vergleichen, in denen sich das Problem stellte, wie Gottes Einheit bestehen kann, wenn Christus als Gott verehrt wird.

Man kann also sagen, daß Israels Proklamation, daß nur ein Gott ist, nach der Auffassung des Paulus durch Christus verwirklicht wurde. Damit sind Moses Gebote, die in ihrer unvollkommenen Gestalt keine Gerechtigkeit schenken konnten, durch Christus erfüllt und vollendet worden. In der Einheit mit Christus, die in Taufe und Glauben zum Ausdruck kommt, ist das geschehen, was das Gesetz in seiner unvollendeten Gestalt nicht bewirken konnte. Dies hat Paulus in dem oben angeführten Vers Röm. 8,4 direkt ausgesprochen: „Denn was dem Gesetz unmöglich war (sintemal es durch das Fleisch geschwächt ward), das tat Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und der Sünde halben und verdammte die Sünde im Fleisch, auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllet würde, die wir nun nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist."

Wir haben mit einem Zitat von Martin Noth begonnen. Noth hat auch den alttestamentlichen Hintergrund von Gal. 3,10 in einem Aufsatz behandelt (a. a. O. S. 155 ff.). Sein Ergebnis scheint mir mit dem, was hier dargelegt wurde, gut zusammenzustimmen. Darum möchte ich mit der Zitierung einiger Zeilen von ihm auch schließen. Noth sagt in bezug auf Dt. 28 und Lev. 26 — jene Kapitel, die mit einer „werkgerechten" Erfüllung des Gesetzes unter dem Modus von Lohn und Strafe zu rechnen scheinen —: „Das Gesetz ist keine voraussetzungslos und allgemein dastehende Größe, von der aus es die beiden Möglichkeiten von Erfüllung und Nichterfüllung, von guten und bösen Werken, von Lohn und Strafe, von Segen und Fluch in gleicher Weise gäbe. Das Gesetz hat vielmehr zur Voraussetzung jene Verfassung, die das Alte Testament den von Jahve aus eigener Initiative aufgerichteten Bund zwischen Gott und Volk nennt, der seinerseits verbunden ist mit der von Jahve frei gegebenen Verheißung ... Von diesem Gesetz aus gibt es nur eine menschliche Möglichkeit eigenen, unabhängigen Handelns; das ist Übertretung, Abfall und damit Fluch und Gericht" (Noth, a.a.O. S. 671). Darum stehen auch alle, die mit des Gesetzes Werken umgehen, unter dem Fluch.

Ist diese Auffassung vom Gesetz im Alten Testament richtig, dann wird nicht nur die obige Darstellung der Auffassung des Paulus von der Erfüllung des Gesetzes, die nur durch den Messias kommen kann, indirekt bestätigt, sondern die Auslegung des Paulus erweist sich, auch historisch gesehen, als viel richtiger, als man bisher hat annehmen wollen.

Es liegt dem modernen Menschen wohl nahe, sich dem Guten und Bösen gegenüber als frei und neutral zu denken. Verschiedene Möglichkeiten scheinen vorzuliegen, und der Mensch hätte dann nur richtig zu wählen. Nach diesem Schema werden oft auch die gesetzlichen Bestimmungen im Alten Testament aufgefaßt und dargestellt. So dachte vor allem auch Erasmus von Rotterdam in

seiner Auseinandersetzung mit Luther. Der moderne Mensch ist meist mehr vom Humanismus als von Luther beeinflußt. Erasmus geht als von etwas Selbstverständlichem davon aus, daß der Mensch dem Gesetz gegenüber in neutraler Wahlfreiheit dastehen und daß er als neutraler Beobachter auch die Worte der Bibel beurteilen und frei seine eigene Stellung zu ihnen bestimmen kann. Luther dagegen steht in seiner Behauptung des geknechteten, unfreien Willens der Verkündigung der Bibel viel näher — er sieht sich existentiell in das Geschehen hineingestellt, von dem die Bibel spricht. Er weiß, daß wir nicht außerhalb des Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen Gott und Teufel stehen können, daß wir also entweder unter dem Fluch des Gesetzes stehen oder aber zu der Erfüllung des Gesetzes durch Christus gehören. Damit wird das Gesetz als ein verurteilendes Gesetz erfaßt, vor dem kein verdienstvolles Erfüllen möglich ist, aber auch als ein Gesetz, das durch Christus erfüllt worden ist.

Wenngleich man also davor warnen muß, bei der Auslegung der Bibel die Fragestellungen einer stereotyp gewordenen lutherischen Theologie anzuwenden (z. B. Gesetz — Evangelium, Glaube — Werke, in dem Sinn, in dem das Luthertum nach Luther weithin diese Gegenüberstellungen gebrauchte), so hat doch Luther selbst, und zwar gerade in der Schrift De servo arbitrio, den besten Ausgangspunkt für das Verständnis des Gesetzes bei Paulus geboten. Andererseits werden wir durch das Studium des Paulus dazu geführt, besser zu verstehen, wie tief Luther in die Wahrheit der Bibel einzudringen vermochte.

Katholisierende Tendenzen in Schliers Galater-Kommentar[1]

Von Siegfried Schulz

Es ist viel von einem Bruch bzw. Graben zwischen den historischen und den systematischen Disziplinen gesprochen worden. Der Kommentar zum Galaterbrief von Schlier[2] dürfte jedoch den Gegenbeweis geliefert haben: hier sind sowohl historisch-kritische mit dogmatischen als auch kirchengeschichtliche mit konfessionellen Urteilen zu einer bestechenden Einheit verbunden worden. Wie immer man im einzelnen auch zu den Ergebnissen Schliers stehen mag, in allen seinen Ausführungen rücken die verschiedenen Disziplinen aufs engste zusammen.

Konversionen zwischen den christlichen Konfessionen hat es immer wieder gegeben, und sehr verschieden waren auch ihre Beweggründe. Allerdings fällt auf, daß fast jeder gebildete römisch-katholische Konvertit sich gedrungen fühlt oder veranlaßt wird, die Motive seiner Heimkehr zur alleinseligmachenden Kirche auch literarisch niederzulegen. „Die Konvertiten von der römischen Kirche zum Protestantismus haben nur selten ihr Bekehrungserlebnis beschrieben, und die evangelische Kirche, die ebenfalls hervorragende Konvertiten" aufweist, „hat so gut wie nie mit ihnen Propaganda gemacht."[3] Wohl auf die kluge Initiative des Jesuiten Karl Hardt zurückgehend, erschien unter dem Titel „Bekenntnis zur katholischen Kirche" im Juni 1955 ein Buch mit vier Konversionsberichten, das in kurzer Zeit vier Auflagen erlebte. Und in diesem Buch äußert sich Schlier in einer „Kurzen Rechenschaft" über die Beweggründe seiner Konversion. Ein aufmerksamer Leser wird auch hier Motive finden, die an bekannte romantische und ästhetische, wenn auch religiös tiefsinnige Konversionen anklingen. So spricht Schlier in diesem Zusammenhang von der schlichten Frömmigkeit seines vom bayrischen Luthertum geprägten Vaters, von seiner Jugendzeit, die sich im Schatten der hohen Kirche „Zur Schönen Unserer Lieben Frauen" abspielte, von den schlichten Begegnungen mit einfachen Katholiken, und schon früh und oft kaufte er sich jene kleinen Traktate, die im Vorraum dieser Kirche angeboten wurden und las seit 1927 regelmäßig das „Hochland"[4]. Aber so wichtig auf der anderen Seite enttäuschende Erfahrungen im Protestantismus für ihn waren[5], sie geben ja noch keine Antwort auf *die* Frage,

[1] Die folgenden Ausführungen geben im wesentlichen das Thema der Probevorlesung wider, die im Sommersemester 1957 vor der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen gehalten wurde. Die Anregung zu dieser Untersuchung verdanke ich Herrn Professor D. G. Friedrich.

[2] Im Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament, 7. Abteilung, 11. Aufl., Göttingen 1951.

[3] Vgl. F. Heiler, Ein römisches Konvertitenbuch, in: Eine heilige Kirche, Ökumenische Einheit, Heft 1 (1955/56), S. 76.

[4] Vgl. Kurze Rechenschaft, S. 172—174.

[5] Ebenda 174 f.

was den einstigen Schüler Rudolf Bultmanns, Karl Barths und Martin Heideggers, der seine akademische Laufbahn in Marburg begonnen und sehr kritische Arbeiten veröffentlicht hatte, dazu bewog, auf eigenen Wunsch aus der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn auszuscheiden, der er seit 1946 als Ordinarius für Neutestamentliche Exegese angehört hatte[6]. Diese Antwort ist nun von Schlier gegeben worden: „Das Neue Testament ließ mich allmählich fragen, ob das lutherische Bekenntnis und erst recht jener von ihm weit abgewichene neuere evangelische Glaube mit seinem Zeugnis übereinstimme, und es machte mich nach und nach gewiß, daß die Kirche, die es vor Augen hat, die römisch-katholische Kirche ist."[7] Und dann folgt der entscheidende Satz: „Was mich zur Kirche wies, war das Neue Testament, so wie es sich unbefangener historischer Auslegung darbot."[8] Diese historische Auslegung erschloß nach Schlier drei Einsichten:

1. Das katholische Traditionsprinzip ist apostolisch, weil Selbstoffenbarung, Kerygma und Dogma identisch sind und die Schrift dem Dogma nicht gegenübersteht, sondern diese selbst wird vielmehr, unter ihm stehend, zum ersten und nur dadurch hervorgehobenen Stück der Tradition.

2. Mit dem zentralen Satz des Johannesprologs: Das Wort ward Fleisch und nicht Wort, ist „grundsätzlich der oft beschworene Materialismus der römisch-katholischen Kirche ... als apostolisch erwiesen"[9]; und

3. ist die christliche Kirche römisch-katholischer Prägung die Mittlerin, für die Gott sich in der Fleischwerdung des Wortes für immer entschieden hat. Deshalb gibt es, „eben entsprechend und auf Grund der Entscheidung Gottes, die Entscheidung der Kirche über ihren Glauben, die Entscheidung ihres Glaubens bis in eine Formulierung hinein, und ihr gegenüber die Glaubensentscheidung des einzelnen"[10].

Diese drei Grundeinsichten, erwachsen aus der exegetischen Arbeit am Neuen Testament, und zwar einer exegetischen Arbeit, die historisch-kritisch bestimmt ist, nötigten ihn auf einem echt protestantischen Wege, das evangelische Christentum als schriftwidrig zu verlassen und den Weg der römisch-katholischen Kirche zu gehen.

Alles in allem: Eine Konversion auf Grund der im Protestantismus ausgebildeten historisch-kritischen Methoden und auf Grund der leidenschaftlichen Forderung Luthers: Sola Scriptura! So jedenfalls nach den lapidaren Sätzen Schliers in seiner „Kurzen Rechenschaft".

Nun wäre es wohl ein zu leichtes und vor allem unfaires Beginnen, schon in seiner Marburger Privatdozentenzeit oder in seinen Aufsätzen in der „Theo-

[6] Vgl. auch L. Goppelt, Heinrich Schliers „Weg zur Kirche", in: Ev.-Lutherische Kirchenzeitung 10 (1956) 443 f.

[7] Vgl. Schlier, a.a.O. S. 176 f. [8] Ebenda 177.

[9] Vgl. Kurze Rechenschaft S. 181; dazu kritisch O. Michel, Die Fleischwerdung des Wortes, Zeitwende 27 (1956) 79 ff.

[10] Ebenda S. 183 u. a.

logischen Existenz heute" bzw. in verschiedenen Artikeln des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament katholisierende Formulierungen aufzuspüren. Soviel steht jedenfalls fest, daß in den Nachkriegsveröffentlichungen von solchen Einflüssen weit mehr zu merken ist. Das dürfte schon sehr deutlich 1947 in der Kritik an K. Barths Taufanschauung[11] zum Ausdruck gekommen sein. Die Taufe, auf die freilich der Glaube hinzielt und die er vorbereitet, sei selbst das „zentrale Geschehen", „selbstwirksam" und wirke „im Vollzug der Handlung als werkzeugliche Ursache des Heils". Durch diesen „objektiven Vorgang" vollzieht sich die Eingliederung in den Leib Christi.

Damit im Zusammenhang steht die große Hochschätzung des Kirchenbegriffs, und hatte Schlier schon 1930[12] über die Kirche nach dem Epheserbrief geschrieben, so tut er es 1949 noch einmal, nun aber in Gemeinschaft mit Pater Warnach[13]. Aber sein letztes großes Werk vor der Konversion ist der wohl heute noch wissenschaftlich gewichtigste deutsche Kommentar zum Galaterbrief, also gerade zu dem Paulusbrief, der Luther entscheidend auf den reformatorischen Ansatz hinführte. Dazu kommt, daß sich diese Neubearbeitung über zehn Jahre, und zwar von 1939—1949, hinzog und er sich auch hier durch Widmung und Vorwort ausdrücklich zu Bultmann als seinem theologisch-wissenschaftlichen Lehrer bekennt. Wenn also ein Werk von Schlier überhaupt geeignet ist, Licht in das Dunkel der Gründe seiner Konversion zu bringen, so dürfte es wohl aus den soeben genannten Gründen gerade dieser Galaterkommentar sein. Eine solche Zielsetzung ist aber mit einigen Einschränkungen verbunden. Es wäre sicher nicht nur interessant, sondern vor allem aufschlußreich, verwandten Gedankengängen zwischen Bultmann und Schlier nachzugehen, die trotz der verschiedenen Terminologie und Sprache vorhanden sind und teilweise von Traub[14] zusammengestellt wurden. Ebenso deutlich sind auch die Einflüsse Heideggers, und zwar nicht nur des Heidegger von „Sein und Zeit", sondern vor allem des Heidegger der „Holzwege" und des „Feldweges", und nicht zuletzt die theologischen Impulse von Karl Barth.

Ohne Zweifel würde auf Grund einer Erhellung dieser dreifachen Beziehungen die Konversion Schliers schärfer konturiert, das Verständnismaterial um ein beträchtliches vermehrt und das Ganze noch plastischer werden. Aber eine solche Ausweitung müßte zwangsläufig in das Gebiet der Theologie-, Philosophie- und Geistesgeschichte führen und den Rahmen der vorliegenden Ausführungen sprengen.

Wir schließen mit diesen vorbereitenden Bemerkungen und formulieren die jetzt vor uns liegende Aufgabe: Wie schon hervorgehoben, hat sich Schlier aus-

---

[11] Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, Theol. Ltzg. 72 (1947) 324 ff.
[12] Christus und die Kirche im Epheserbrief, Beitr. z. Histor. Theol. 6 (1930).
[13] Die Kirche im Epheserbrief, Beiheft zur Catholica Nr. 1 (1949).
[14] Vgl. Traub, Zur Konversion von Heinrich Schlier, in: Deutsches Pfarrerblatt 53 (1953) 533 f.

drücklich auf das lutherische sola scriptura und die im Bereich protestantischer Exegese ausgebildeten Methoden berufen, deren *konsequente* Einhaltung ihn dazu zwangen, die reformatorisch-exegetischen Einsichten und Bekenntnisse als schriftwidrig und unpaulinisch zu brandmarken und zu verwerfen.

Wir haben deshalb den Kommentar zum Galaterbrief daraufhin zu prüfen, welche entscheidenden reformatorischen Bekenntnisse und Erkenntnisse von Schlier besonders auf- und angegriffen werden, wie seine Kritik aussieht und ob diese Kritik einer Nachprüfung standzuhalten vermag.

1. Das Gesetzesverständnis Schliers

Schlier weiß, daß bei Paulus Gesetz und Glauben in einem unüberbrückbaren Gegensatz stehen. Nicht die *ἔργα νόμου* schenken dem Menschen die Rechtfertigung, sondern der Glaube an den *Χριστὸς Ἰησοῦς* (2,16)[15]. Der Geist als Anbruch des neuen Äon hat seinen Ursprung in der *ἀκοὴ πίστεως* und nicht in den *ἔργα νόμου* (3,2); denn „beide sind einander so entgegengesetzt, daß sie sich ausschließen"[16]. Keine andere Tendenz dürften auch die Ausführungen Schliers zu dem grundlegenden Abschnitt über die heilsgeschichtliche Funktion des Nomos in 3,19—29 verfolgen. „Die Gerechtigkeit ist die Gestalt des Lebens. Das Gesetz hat aber keine Gerechtigkeit, in der das Leben wirksam und schließlich auch sichtbar ist, hervorgerufen."[17]

Aber das hindert ihn keineswegs, an einer anderen Stelle zu einer davon total verschiedenen Gesetzesauffassung vorzustoßen. Diese Stelle findet er in Gal. 6,2, die bekanntlich lautet: „Traget einander die Lasten und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen", und die sogleich folgendermaßen erläutert wird: „Trotz aller Polemik gegen das Gesetz, in erster Linie gegen das jüdische, aber auch gegen das hinsichtlich seiner formellen Gesetzlichkeit ihm gleiche Weltgesetz, kennt Paulus also auch den *νόμος τοῦ Χριστοῦ*, die Tora des Messias Jesus." Dabei sei es möglich, daß der Ausdruck *νόμος τοῦ Χριστοῦ* eine Nachbildung des spätjüdisch-rabbinischen תורתו של משיח[18] (vgl. Midr. Qoh. 11,8 52a) ist. Zwar komme dieser Terminus nur einmal vor, aber die rabbinische Tradition und die Pseudepigraphen kennen „den Messias als Lehrer der Tora ..., der eine ‚neue Tora' und d. h. eine neue durch ihn ausgelegte Tora bringt"[19]. Im folgenden stellt Schlier dann *νόμος πίστεως* Röm. 3,27, *ἔννομος Χριστοῦ* 1. Kor. 9,21, *νόμος τοῦ πνεύματος* Röm. 8,2, *νόμος ὁ τῆς ἐλευθηρίας* Jak. 1,25; 2,12 und *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* Barn. 2,6 nebeneinander und entwickelt auf Grund dieser Aussagen eine paulinische und darüber hinaus neutestamentlich-systematische Gesetzeslehre für das Christenleben. Denn: In Christus wird

[15] Vgl. dazu die Auslegung auf S. 56 f.
[16] Ebenda 81 f. [17] S. 121.
[18] Übrigens ist dieses Zitat im Kommentar unrichtig wiedergegeben; zu dem vorliegenden Problem vgl. W. D. Davies, Torah in the messianic age and/or the age to come, JBL Monograph Series VII (1952) 85 ff.
[19] Vgl. S. 200.

„der Nomos nicht vernichtet, sondern aufgerichtet“[20]. Er behält als nova lex seine volle Geltung auch und gerade für den Christen, ja, das mosaische Gesetz ist durch Christus erst zu seiner eigentlichen Wirksamkeit innerhalb der christlichen Gemeinde eschatologisch befreit worden. Offenbar besagen das die Wendungen Schliers, daß es sich bei dem *νόμος Χριστοῦ* „um ein im Prinzip durch Christus erneuertes Gesetz“ handelt, das im Pneuma erfüllt wird. Die Tora des Messias Jesus sei in der Tat auch eine Interpretation des mosaischen Gesetzes. Das alles aber heißt keineswegs, wie Schlier ausdrücklich feststellt, daß Christus in dem Sinne des Gesetzes Ende ist, „daß das Gesetz Gottes und also Gottes Forderungen und ihre Erfüllung in Werken aufgehört hätte“[21], er sei es vielmehr in dem Sinne, daß „das Gesetz der Juden und Heiden, das Gesetz der Welt, dadurch in ihm ein Ende hat, daß er selbst nun sein Gesetz aufrichtete, in dem das Geist und Leben schaffende Gesetz Gottes schlechthin neu zu Gehör kommt“[22].

Man braucht gar nicht erst die einschlägigen katholischen Kommentare aufzuschlagen, um sich überzeugen zu lassen, daß in den bisher zitierten Sätzen bzw. entwickelten Anschauungen Schliers das römisch-katholische Gesetzesverständnis einigermaßen scharf konturiert wird: Christus ist der neue Gesetzgeber, der die mosaische Tora noch radikalisiert hat, und seine nova lex steht für den Christen in unverminderter Geltung ebenso wie ihre Erfüllung in Werken, will man nicht dem Zorn des Gesetzgebers verfallen. Von der spätjüdischen Gesetzesanschauung unterscheidet sich diese lediglich dadurch, daß das Pneuma von innen dem Christen zur Seite steht und auf Grund dieser inneren Hilfe Leben schaffen kann, was dem äußerlich bestimmten, weil selbstsüchtig verhafteten Leistungsprinzip des Spätjudentums verwehrt war. Aber wohlgemerkt: Das Pneuma kommt dem Christen bei der Erfüllung der nova lex zu Hilfe. Zwar spricht Schlier in diesem Zusammenhang nicht vom Synergismus, es wäre aber die eigentlich theologische und logische Konsequenz, die von den katholischen Kollegen in der neutestamentlichen Exegese auch folgerichtig gezogen wird, und auf die wir noch weiter unten zu sprechen kommen[23].

Gegen eine solche Nomosauffassung und vor allem Systematisierung der verschiedenen Aussagen über den Nomos, wie sie Schlier im Anschluß an Gal. 6, 2 entwickelt, erheben sich aber schwerwiegende exegetische Bedenken, von denen die m. E. wichtigsten im folgenden kurz anzuführen sind.

An keiner Stelle seiner Briefe spricht Paulus von einem spezifischen Gesetz, einer nova lex für den Christen. Wohl ist Christus für Paulus der Kyrios, „der Befehle gibt und dem man gehorchen muß, aber er ist nirgendwo der Gesetzgeber“[24]. Gewiß finden sich überall in den Paulusbriefen Ermahnungen, aber sie

---

[20] Ebda. [21] Ebda. [22] Ebda.

[23] Vgl. die Ausführungen auf S. 25 dieser Arbeit.

[24] Vgl. G. Friedrich, Das Gesetz des Glaubens Röm. 3, 27, in: Theol. Zeitschrift 10 (1954) 408.

werden nirgendwo zusammenfassend als Nomos proklamiert. „Nicht ein νόμος gestaltet und regelt das Leben des Christen, nicht in einem νόμος ist festgelegt, was der Christ zu tun hat, sondern Paulus spricht in seinen Ermahnungsstücken vom θέλημα τοῦ θεοῦ 1. Thess. 4, 3 (auch Kol. 1, 9) und Röm. 12, 2." [25] Untersucht man die von Schlier herangezogenen paulinischen Belegstellen (νόμος πίστεως Röm. 3, 27; νόμος τοῦ πνεύματος Röm. 8, 2 und ἔννομος Χριστοῦ 1. Kor. 9, 21), so ist zuerst einmal festzuhalten, daß es „mehr oder weniger Augenblicksformulierungen" sind, die nicht ohne weiteres über einen systematischen Leisten geschlagen werden können. Zumindest steht diese inhaltlich-zusammenfassende Einheit nicht am Anfang, sondern am Ende einer Analyse! Was nun die Exegese der einzelnen Belegstellen betrifft, so resultiert die Aussage, daß Paulus ein ἔννομος Χριστοῦ sei, in 1. Kor. 9, 21 eindeutig aus der Absicht, das ὡς ἄνομος des Vordersatzes richtigzustellen [26]. Und in Röm. 8, 2 liegt der Ton bei der Aussage vom νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς auf πνεῦμα, nicht aber auf νόμος, so daß Paulus den Begriff νόμος an dieser Stelle durchaus hätte weglassen können, ohne daß an der theologischen Bedeutung des Verses etwas geändert sein würde. Nicht anders steht es mit der anderen wichtigen Stelle Röm. 3, 27. Bläser und Schlatter halten zwar an der Auslegung „Gesetz Christi" fest, müssen aber, wie Friedrich mit Recht herausgestellt hat, dann diesen Ausdruck uminterpretieren. Denn „würde man νόμος πίστεως wirklich als νόμος verstehen, so würde die geforderte πίστις zum Werk werden, und zwischen νόμος πίστεως und νόμος τῶν ἔργων wäre kein Unterschied" [27]. Die Wendung νόμος πίστεως wird man demnach folgendermaßen deuten müssen: es ist die Tora, die den Glauben bezeugt [28].

Derselbe Sprachgebrauch findet sich in der deutero-paulinischen Literatur (Eph. 2, 15; sonst nur der „Wille Gottes": Eph. 5, 17; 6, 6; auch 5, 10), im 1. Petr. 2, 15; 4, 2; 3, 17; 4, 19 (der Begriff Nomos fehlt durchweg, dagegen ist wie bei Paulus und im Epheserbrief vom Willen Gottes die Rede) und in Hebr. 10, 36; 13, 21.

Paulus kennt also keine lex Christi, das dürfte dieser Überblick mit großer Wahrscheinlichkeit ergeben haben. Seine Paränese ist Paraklese, ist „Verkündigung und Zuspruch des Evangeliums" [29], ist „Gebot" [30] als „usus practicus Evangelii" [31], mit einem Wort: die Paraklese ist ein eschatologisches Wort. Das Schon-jetzt und Noch-nicht erfordern die Ermahnungen des Apostels.

---

[25] Vgl. Friedrich, ebda. 406.

[26] Vgl. Friedrich a.a.O. 406 ff. und die dort angeführten Belege.

[27] Ebda. 408 f.

[28] Ebda. 417; überhaupt die Ausführungen auf S. 409 ff.

[29] Vgl. H.-D. Wendland, Gesetz und Geist. Zum Problem des Schwärmertums bei Pls, Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 6 (1952) 61.

[30] Vgl. P. Althaus, Gebot und Gesetz, Beitr. z. F. chr. Th. 46 (1952) 23 f.

[31] Vgl. W. Joest, Gesetz und Freiheit (1951) 132 u. 198; weiter Paulus und das Luthersche Simul Justus et Peccator, Kerygma und Dogma 1 (1955) 273 ff.

Trotz dieser abgrenzenden Feststellungen bleibt die Tatsache bestehen, daß Gal. 6, 2 mit seiner *νόμος τοῦ Χριστοῦ*-Aussage den einzigen Beleg in den paränetischen Stücken darstellt, in denen Paulus in diesem Sinne *positiv* vom Nomos spricht. Und auf diese singuläre Stelle könnte sich Schlier dann noch immer mit einem gewissen Recht berufen, wenn sich auch alle anderen Nomosaussagen in den paulinischen Briefen — wie wir gesehen haben — einer Auslegung als Nova Lex und Tora des Christus widersetzen.

In Gal. 6, 2 heißt es aber klar und deutlich: „Traget einander die Lasten, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." Wie ist nun diese Aussage innerhalb der gesamten paulinischen Nomosaussagen zu verstehen und auszulegen? Die wahrscheinliche Lösung besteht in der Erkenntnis, daß der Ausdruck *ἀναπληροῦν τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ* nicht eine Formulierung des Apostels ist, sondern der urchristlichen Tradition entstammt. *Ἀναπληροῦν* wird nur hier in den paulinischen Briefen vom Erfüllen des Gesetzes gebraucht. In Verbindung mit dem Gesetz sind sonst die Verben *πληροῦν* (Gal. 5, 14), *τελεῖν* (Röm. 2, 17), *ποιεῖν* (Gal. 5, 3) und *φυλάσσειν* (Gal. 3, 13) u. a. üblich. Die Verbindung von *ἀναπληροῦν* mit *νόμος* wird man deshalb als eine unpaulinische, traditionelle Wendung anzusprechen haben. Das aber würde bedeuten, daß Paulus mit einer solchen, wohl mit dem judenchristlichen Teil der Gemeinden zusammenhängenden Wendung[32] die synkretistischen Nomisten in Galatien, die sich auf palästinensisch-judenchristliche Gemeindetradition und -theologie beriefen, in polemischer Antithese an das Gesetz Christi erinnert[33].

Eine weitere Stütze für diese Auslegung findet sich in Gal. 5, 15. Unter den Galatern, die von der Autorität des Gesetzes überzeugt waren, gab es tiefgreifende Zwistigkeiten. Paulus ruft den Galatern zu: Ihr, die ihr euch auf das Gesetz beruft, haltet ja in Wirklichkeit das Gesetz gar nicht; denn schon das Gesetz gebietet die Liebe zum Nächsten, ja dies ist sogar der eigentliche Sinn des ganzen Gesetzes.

Sind diese Ausführungen sachgemäß, so würde die Ermahnung des Paulus in Gal. 6, 2 auf diesem Hintergrund eine noch größere theologische Plastik gewinnen.

Dieses wichtige Ergebnis führt uns sogleich zu den übrigen von Schlier herangezogenen Belegstellen über den *νόμος τοῦ Χριστοῦ*. Er weist in diesem Zusammenhang auf die *ἐντολὴ καινή* in der johanneischen Tradition und Literatur (Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 7 f. 10[34]; 3, 11. 23; 4, 10. 19; 5, 1. 3 und 2. Joh. 5), auf das „Paradigma" dieses Nomos in Mt. 5—7 und den *νόμος ὁ τῆς ἐλευθερίας* von Jak. 1, 25, vgl. auch 2, 12 hin. Die Barnabas-Belegstelle[35], die bei Schlier aller-

[32] Auch an anderen Stellen des Gal. greift Pls. auf traditionelle Formulierungen bzw. Motive zurück, wie z. B. Gal. 1, 4 oder Gal. 4, 4 ff. Für die Möglichkeit einer Übernahme dieser Begriffsverbindung *ἀναπληροῦν τὸν νόμον* dürfte das nicht unbedeutend sein.

[33] Vgl. Friedrich ebd. 407 f.

[34] Vgl. hierzu R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Herders Theol. Komm. z. NT XIII 3 (1953) z.St.

[35] S. 200, 3.

dings „nur" in einer Anmerkung zu Wort kommt, kann vorerst, wo es sich um den neutestamentlichen Aussageraum handelt, außer Betracht bleiben. Für die johanneische Literatur ist es jedenfalls bezeichnend, daß das Johannesevangelium mit *νόμος* ausnahmslos die mosaische Tora meint (vgl. u. a. 1,17.46; 7,19.23; 8,17; 19,7), während die Briefe und die Apokalypse diesen Begriff überhaupt nicht verwenden. Statt dessen wird für Gottes bzw. Christi Willen an die Christen immer das Wort „Gebot" gebraucht (z. B. Joh. 10,18; 12,50; 13,34; 14,15.21; 15,10). Die johanneische Tradition und Literatur „unterscheidet also mit theologischer Strenge zwischen ‚Gesetz' und ‚Gebot': das ‚Gesetz' hat Mose gegeben (1,19) bzw. Gott durch Mose (1,17), und zwar nur den Juden. Aber jetzt, an seinen Sohn und durch ihn, gibt Gott die ‚Gebote'"[36].

Dieser Vergleich zeigt sehr deutlich, daß in den johanneischen Gemeinden der „ewige unveränderliche Wille Gottes" im Hinblick auf die Christen als *ἀδελφοί*[37] bewußt von seiner Gestalt als spätjüdischer Tora des Moses unterschieden worden ist[38]. Diese johanneische Differenzierung zwischen mosaischem *νόμος* und christlicher *ἐντολή* kann deshalb durchaus für die systematische Besinnung von Gesetz und Evangelium fruchtbar gemacht werden.

Schlier gibt dann weiter einen summarischen Hinweis auf das „Paradigma dieses Nomos" in Mt. 5—7. Aber schon die bisherigen Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Forschung innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft haben gezeigt, daß gerade die Bergpredigt entscheidend durch die besondere Theologie des Evangelisten Matthäus geprägt ist. Ebenso haben natürlich auch die Evangelisten Markus[39] und Lukas[40] den von ihnen vorgefundenen Stoff durch ihre Theologie in besonderer Weise geformt. Dieser Faktor rückt in den letzten Jahren bei der Synoptikerforschung in den Vordergrund und wurde von Schlier nicht berücksichtigt. Es ist aber bereits nachgewiesen worden[41], daß für Matthäus das Gesetz bis zu Jota und Häkchen (5,18 f.) verbindlich ist, und daß das Verhältnis „Jesu zu Mose . . . dabei nicht das der Antithese (wie Joh. 1,17; 6,17 ff.), sondern das der Entsprechung" ist. Auch sein vollmächtiges *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* ist nicht ein auf Begründung verzichtendes Offenbarungswort (wie die joh. *ἐγώ εἰμι*-Sprüche), vielmehr legitimiert das Gesetz seine Lehre, wie die Schrift seine

---

[36] Vgl. Althaus ebda. 10.

[37] Zur scheinbaren Einschränkung des umfassenden Liebesgebotes (Nächsten- und Feindesliebe) durch das typisch johanneische *ἀλλήλους* („Liebe innerhalb des Kreises der Glaubenden") vgl. R. Bultmann, Das Ev. des Joh., Krit.-exeg. Komm. über das NT, 1953, 13. Aufl., S. 405 f.

[38] Vgl. Althaus ebda. 10 f.

[39] Vgl. W. Marxsen, Der Evangelist Markus, 1956; H. Riesenfeld, Tradition und Redaktion im Mk.-Ev., Nt.liche Studien f. R. Bultmann (1954) 157 ff. u. a.

[40] Vgl. Ph. Vielhauer, Zum „Paulinismus" der Apostelgeschichte, Ev. Theol. (1950/51) 1 ff.; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954; E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, Ev. Theol. (1954) 256 ff. u. a.

[41] Vgl. G. Bornkamm, Matthäus als Interpret der Herrenworte, Theol. Ltzg. 79 (1954) 342 ff.; Enderwartung und Kirche im Mt.-Evangelium, in: The Background of the NT and its eschatology (Dodd-Festschrift 1956) 222 ff.

messianische Würde erweist[42]. In diesen und vielen anderen wichtigen theologischen Akzentsetzungen, die wir hier nicht weiter verfolgen können, wird aber deutlich, daß ein solches Nomos-Verständnis nicht *ohne weiteres* auf die Verkündigung des historischen Jesus zurückgeführt werden kann. Vielmehr kommt in dieser Neuinterpretation des Evangelisten Matthäus ein Stück Theologiegeschichte des Urchristentums in Sicht[43].

Trotzdem darf nicht verkannt werden, daß eine solche, für die gegenwärtige Synoptikerforschung schlechthin entscheidende und keineswegs auszuklammernde, redaktionsgeschichtliche Differenzierung für die Diskussion mit Schlier *nur* soviel bedeutet, daß zwar ein solches Nomosverständnis sehr wahrscheinlich nicht auf den historischen Jesus zurückgeführt werden kann, wohl aber auf einen Zeugen innerhalb des neutestamentlichen Kanon, nämlich den Evangelisten Matthäus. Und auf diesen kann sich Schlier auch und gerade mit einer solchen kritischen Differenzierung berufen!

Und schon der weitere Hinweis Schliers auf Jak. 1,25 und 2,12 lehrt, daß der Evangelist Matthäus mit einer solchen spätjüdisch zu nennenden Nomosauffassung im neutestamentlichen Kanon nicht vereinzelt dasteht. Hier tauchen gleich zwei formelhafte Wendungen auf: *νόμος ὁ τῆς ἐλευθερίας* (der Mann, der hineinschaut in das vollkommene Gesetz der Freiheit und darin beständig bleibt, Jak. 1,25) und *νόμος ἐλευθεριάς* (die Christen „sollen gerichtet werden durch das Gesetz der Freiheit", Jak. 2,12)[44]. Beide traditionellen Formeln, um solche wird es sich wahrscheinlich handeln, haben sich bisher weder im hellenistischen noch im rabbinischen Schrifttum nachweisen lassen[45]. Auch die sich jetzt in den Qumrantexten findende Wortverbindung חוק חרות 1QS 10,6.8 und 11 ist wohl חוֹק חָרוּת = eingegrabenes Gesetz zu vokalisieren und kommt damit als religionsgeschichtliches Vorbild kaum in Frage. Allerdings lehrt Abot 6,2[46], daß u.U. damit zu rechnen ist, daß sich die jüdische Überzeugung — nur wer sich mit dem Studium der Tora beschäftigt, ist ein Frommer — hinter den Formulierungen des Jakobusbriefes verbirgt. Ebensogut möglich ist aber auch, daß

---

[42] Vgl. Bornkamm, Matthäus als Interpret, ebda. 343.

[43] Außerdem dürfen nicht die Ähnlichkeiten bzw. Parallelen zwischen Mt. und den Qumrantexten übersehen werden, vgl. u.a. K. Stendahl, The School of St. Matthew, Uppsala (1954) 30ff., K. Schubert, Bergpredigt und Texte von Ain Fesha, ThQu 135 (1955) 328—332.

[44] Zu beachten ist auch der sie umgebende Zusammenhang: 1,25: „Wer dagegen hineinschaut in das vollkommene Gesetz der Freiheit und darin verharrt, also kein vergeßlicher Hörer geworden ist, sondern ein Täter des Wortes, der wird selig sein durch sein Tun", und 2,12: „So redet und so tut in dem Bewußtsein, daß ihr durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollt. Das Gericht ist nämlich unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat; es rühmt sich aber die Barmherzigkeit wider die Gnade" (vgl. dazu die Komm. z.St.); vgl. weiter 2,8f.

[45] Vgl. u.a. Strack-Billerbeck III 753; A. Meyer, Das Rätsel des Jak. (1930) 154; G. Kittel, Der geschichtliche Ort des Jak., ZNW 41 (1942) 78; E. Stauffer, Das „Gesetz der Freiheit" in der Ordensregel von Jericho, Theol. Litztg. 77 (1952) 527ff.; E. Lohse, Glaube und Werke, ZNW 48 (1957) 8f.

[46] Vgl. W. Nauck, Lex insculpta (חוק חרות) in der Sektenschrift, ZNW 46 (1955) 138ff.

dieser Formel diaspora-jüdische oder gnostische Anschauungen zugrunde liegen[47].

Auf jeden Fall zeigen diese beiden traditionellen Formeln, daß nach dem Verfasser des Jakobusbriefes der Nomos und seine Erfüllung in Werken auch und gerade für den Christen eine normative Geltung zu beanspruchen hat[48]. Und diese in religionsgeschichtlicher Hinsicht als spätjüdisch zu definierende Tendenz tritt dann außerhalb des neutestamentlichen Kanons in den Apostolischen Vätern (Barn. 2,6; Herm. Sim. V 6,3; VIII 3,2; Ign. Magn. 2) ganz offen zutage. Hier wird rund heraus im Sinne der frühkatholischen Tradition vom *καινὸς νόμος Ἰησοῦ Χριστοῦ* gesprochen, und für Justin (Dial. 18 p. 236 A) ist Christus der *καινὸς νομοθέτης*, während Tertullian (adv. Jud. 3) und Cyprian (Testim. I10) von der nova lex[49] Jesu reden.

Aber das alles — darin sollte sich ohne weiteres eine Übereinstimmung erzielen lassen — kann sich nicht mehr auf Paulus berufen[49a].

Im großen und ganzen wird man im neutestamentlichen Zeugnis zwei Linien hinsichtlich des Nomosverständnisses verfolgen können: einmal die eindeutige Vermeidung des alttestamentlich-spätjüdischen Nomosbegriffs, wenn es darum geht, die bleibende Forderung Gottes auch an den Christen zu explizieren, und zum anderen die Ansätze und Einzelformulierungen Christi als neuer Gesetzgeber. Demgegenüber nimmt das johanneische *ἐντολαί*-Denken eine Mittelstellung ein. Allerdings zeigen die differenzierte Gegenüberstellung von christlicher *ἐντολή* und mosaischer Tora und das „einschränkende" *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*, daß die weitere Tendenz dieses *ἐντολαί*-Denkens der johanneischen Gemeinden eher auf die erste als auf die zweite Linie hinweist.

Auf Grund des neutestamentlichen Textbefundes ist m. E. Schlier zuzugeben, daß es innerhalb der Urchristenheit vereinzelt Zeugen und Theologien gegeben hat, die im Ansatz bereits das aussagen, was dann von den Apostolischen Vätern weiter ausgebaut, von den Apologeten und Kirchenvätern immer mehr vereinseitigt und endlich in der Scholastik dogmatisiert wurde. Aber die Wurzel eines solchen dogmatischen Baumes ruht eindeutig im spätjüdischen Boden. Die Nomosauffassungen eines Matthäus und Jakobus erreichen demnach nicht die theologische Höhe der sonstigen neutestamentlichen Gesetzesanschauung. Das gilt es zuerst einmal nüchtern heraus- und festzustellen. Hier gibt es eben Unterschiede, wobei auch nicht viel mit dem meist apologetisch gebrauchten, paulinischen Zitat von dem „Schatz in den irdenen Gefäßen" gewonnen ist. Vielmehr sind wir dazu gerufen, vom neutestamentlichen Gesamtzeugnis her kritische

---

[47] Vgl. A. Meyer, a.a.O. 155; vor allem vgl. E. Lohse, a.a.O. 8, Anm. 27.

[48] Vgl. E. Lohse, Glaube und Werke, besonders 21 f.

[49] Vgl. H. Windisch, Der Barnabasbrief, Hdb. z. NT, Die Apostolischen Väter (1924) zu Barn. 2,6.

[49a] Vgl. zu diesem Problem weiter E. Käsemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49 (1952) 272 ff.; W. Marxsen, Der „Frühkatholizismus" im Neuen Testament, Biblische Studien 21 (1958) u. a.

Urteile zu fällen. D. h. konkret: der Charakter der theologischen Mehrdimensionalität der neutestamentlichen Botschaft ist nicht zu umgehen. Dabei ist mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß es in erster Linie nicht darum geht, die beiden in Frage kommenden Nomosauffassungen im Neuen Testament gegeneinander auszuspielen. Wohl aber ist zu betonen, daß ein solches von einzelnen Theologen (Mt., Jak.) der Urchristenheit vertretenes Gesetzeszeugnis nicht — wie Schlier es aber tut — als Wiedergabe der *gesamtneutestamentlichen* Nomosauffassung aufgefaßt werden darf, ja gar nicht den Anspruch erhebt, diese wiederzugeben!

Wenn allerdings im Gespräch mit Schlier und der dahinterstehenden römisch-katholischen Gesetzesanschauung eine kritische Entscheidung verlangt wird, dann sollte wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments den korrigierenden und kritischen Ausschlag gibt.

Damit aber hat sich ergeben, daß einerseits das Nomosverständnis Schliers — Christus als *νομοθέτης* im Sinne Justins und die paulinische Paränese als Nova Lex im Sinne Tertullians — in keiner Weise auf Paulus zurückgeführt werden kann, daß es aber andererseits weitgehend mit der früh- und überhaupt katholischen Gesetzeslehre, wenn auch ohne ihre dogmatisch ausgereifte Terminologie, identisch ist.

Diesem, in seinen Strukturen spätjüdisch bzw. judenchristlich zu nennenden Nomismus steht nun auf der anderen Seite ein fast ebenso betonter Sakramentalismus ontisch-magischer Natur zur Seite, dessen Erfassung und Beurteilung wir uns in einem zweiten Abschnitt zuzuwenden haben.

2. *Die Taufanschauung Schliers*

Es gehört unbestreitbar zu den exegetischen Verdiensten Schliers, die eminente Bedeutung der Taufe für die paulinische Theologie herausgearbeitet zu haben. Was Schlier hier am paulinischen Text für Einsichten gewonnen hat, ist — soweit ich sehe — auch weitgehend anerkannt worden. Greifen wir z. B. das Problem Taufe und Rechtfertigung heraus, wie es von Schlier auf Grund von Gal. 2, 19 f. entwickelt wurde. Es heißt hier: „Denn ich bin durch das Gesetz für das Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus zusammen gekreuzigt. Es lebt nicht mehr Ich, es lebt in mir Christus. Was ich aber jetzt im Fleische lebe, lebe ich in dem Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich mir zugut preisgegeben hat." Schlier stellt fest, sowohl das dem Gesetz Gestorbensein als auch das mit Christus Zusammengekreuzigtsein beziehe sich — der ausführliche Kommentar hierzu findet sich in Röm. 6 — auf ein abgeschlossenes Geschehen, das sich mittels der Taufhandlung am Täufling vollzieht[50]. Es dürfte auch sachgemäß sein, wenn Schlier die Frage des Paulus in 3, 2: „Seid ihr so töricht: Ihr habt im Geist den Anfang gemacht, um jetzt im Fleisch zu enden?" auf die Taufe bezieht. Denn das *ἄρχεσθαι* bezieht sich auf den

[50] Vgl. Schlier ebda. 60 ff.

Anfang des christlichen Daseins, wie sich aus der Sache selbst ergibt. Dieses ἄρχεσθαι lokalisiert sich nach Paulus in der Taufe, sofern diese den Geist vermittelt (1. Kor. 12, 13), der in den Gläubigen wohnt (Röm. 8, 9 ff.; Gal. 5, 25). Zugleich hat aber derselbe Geist von der Taufe an das Dasein des Christen unter die Forderung gestellt, „dem entmächtigten Fleisch seine Scheinherrschaft nicht mehr zu gestatten . . ., sich nicht mehr auf sein Gesetz einzulassen." [51]

Taufe und Geistempfang gehören also für Paulus ebenso untrennbar zusammen wie Taufe und Gottessohnschaft. Das ist ja nach Schlier der Sinn von Gal. 4, 4 ff. Aber auch bei den Formeln wie z. B. *ἐν Χριστῷ*, *Χριστὸς ἐν ἐμοί* handelt es sich nicht nur um mystische, pneumatische oder gläubige, sondern um „primär an der Taufe" [52] orientierte, christologische Formeln.

Diese Beispiele dürften zeigen, daß Schlier die Taufe als entscheidendes Zentrum innerhalb der paulinischen Theologie ansieht, da mit ihr die Rechtfertigung, der Geistempfang und die Gottessohnschaft des Täuflings sakramental gesetzt werden. Die Taufe ist für Schlier ein Sakrament, das effektive bzw. kausative Wirkungen einschließt, von einer rein kognitiven Bedeutung ist jedenfalls bei Paulus keine Rede. Wie schon gesagt, sind alle diese Äußerungen und Konsequenzen auch von fast allen evangelischen Exegeten anerkannt worden. Aber neben diesen sachgemäßen Ausführungen formuliert Schlier Sätze, die uns aufhorchen lassen: „Christus ist durch die Taufe in unser Sein eingegangen, indem wir in das Sein Christi versetzt wurden, so daß wir uns nun in einer ontischen Gemeinschaft mit Christus befinden." Gal. 5, 24 sei im Sinne einer ontisch-sakramentalen Zugehörigkeit zu Christus zu verstehen. Paulus sieht den Christen in einem neuen Sein, in das ihn die Taufe versetzt hat. Der Christ hat diesen neuen Seinsgrund nach Schlier aber so empfangen, „daß seine alte ‚Substanz' vernichtet worden ist und er nun aus einer neuen heraus lebt" [53]. Die justitia des Christen ist also eine ausschließlich sakramentale justitia. Schon 1947 definierte Schlier in einem Aufsatz „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe" diese Vermittlung der sakramentalen justitia im Sinne der typisch römisch-katholischen Terminologie: ex opere operato. „Gewiß ist die Taufe ein signum, ein zeichenhaftes Handeln, aber sie wirkt als signum instrumentale das, was sie bezeichnet, durch ihren Vollzug ex opere operato." [54] Wir könnten dieses Beispiel vermehren. Aber schon die bisher angeführten Zitate lassen auf engstem Raum die wichtigsten Begriffe der scholastisch-thomistischen Taufvorstellung — sakramentales Sein, substantia und ex opere operato — erkennen. Und diese Termini haben sich wie ein Mehltau auf die übrigen sachgemäßen Ausführungen Schliers gelegt.

Gegen eine solche Taufanschauung erheben sich aber — wie schon gegen seine Nomosauffassung — vom neutestamentlichen Textbefund her schwerwiegende Bedenken.

---

[51] Schlier z. St. [52] Ebda. 63, 2. [53] Theol. Ltzg. 72 (1947) 321 ff.
[54] A.a.O. 326 u. a.

Nirgendwo wird bei Paulus die Realität des justus-Seins in diesem absoluten Sinne auf den sakramentalen Sektor beschränkt. Wenn Schlier dann weiter von einer ontisch-sakramentalen Zugehörigkeit zu Christus spricht, so heißt das in seinem Sinne, wie aus allen seinen Ausführungen zur Genüge hervorgeht, zuständlich-magisch. Denn nach seiner Meinung wird ja in der Taufe die alte Substanz, das sarkische Sein des Christen ein für allemal vernichtet und dem Täufling ex opere operato die neue Substanz, das pneumatische Sein eingepflanzt. Schon hier zeigt sich, daß die Umsetzung der neutestamentlich-dynamischen Verkündigungsinhalte in die statisch-ontische Begrifflichkeit einer scholastischen Latinität Paulus in keiner Weise mehr gerecht wird, schärfer gesagt: nicht mehr gerecht werden kann. Christus ist für Paulus weder eine Substanz noch ohne weiteres im scholastisch-lateinischen Sinne ein Sein, sondern der Kyrios, der von dem Christen Besitz ergreift, ihn richtet und rettet. Wird dieser personale Aspekt, der aber entscheidend ist, außer acht gelassen, so wird Christus zur Substanz, an der ich durch die Taufe ebenfalls unverlierbar substanziellen Anteil gewinne. Mit einem solchen Substanzdenken sind dann auch ohne weiteres andere Begriffe, wie z.B. Zustand, magische Zusicherung und Unverlierbarkeit, gegeben, was wohl rein gnostisch bzw. gut römisch-katholisch, aber auf keinen Fall paulinisch ist.

Man wird angesichts eines solch massiven Einbruchs scholastisch-thomistischen Vorstellungs- und Begriffsmaterials in die paulinische Taufanschauung mit Recht fragen, wie Schlier als *neutestamentlicher* Exeget dazu kommt. Ich vermag nicht ohne weiteres zu entscheiden, ob hier unbewußte Assoziationen oder bewußte Verschmelzungen vorliegen. Denn es ist keineswegs so, daß Schlier die paulinischen Tauftexte zuerst religionsgeschichtlich und historisch-kritisch exegesiert, um dann — gewissermaßen in einem zweiten Auslegungsakt — die lateinisch-thomistische Nomenklatur aufzubieten. Hier liegt weder ein Bruch, noch eine Überhöhung, sondern vielmehr eine „organische" Verschmelzung vor. Es ist ja ein offenes Geheimnis, daß Schlier, wie seine exegetischen Arbeiten[55] zur Genüge beweisen, vor allem gnostisches Gedankenmaterial bei dem Einsatz der religionsgeschichtlich-vergleichenden Methode berücksichtigt und für die neutestamentliche Exegese ausgewertet hat. Hier, in dem vorherrschenden Substanzdenken der Gnosis, ihrer Überbetonung der Physis und der naturhaften Kategorien[56] einerseits und ihrer Negierung der im israelitisch-spätjüdischen Bereich wurzelnden, personal gefaßten Relationen von Gericht und Heil, Gnade und Verantwortung, Verheißung und Erfüllung andererseits[57] liegen m.E. bei Schlier die strukturellen Ansatzpunkte für ein mit keinen großen Schwierig-

[55] Vgl. Christus und die Kirche im Epheserbrief (1930) und die betreffenden Aufsätze in dem Sammelband: Die Zeit der Kirche (1956).

[56] Vgl. hierzu R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1949) 181 ff.; E. Käsemann, Leib und Leib Christi (1933) 50 ff.

[57] Vgl. allgemein Th. Bomann, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen (1954) 28 ff.

keiten verbundenes Hinübergleiten in die aristotelisch-scholastische Substanzmetaphysik des Katholizismus, und zwar in religions- wie in geistesgeschichtlicher Hinsicht. Leider ist es mir in diesem Zusammenhang versagt, auf diese bedeutsame, aber kaum bisher untersuchte theologische Symbiose näher einzugehen.

Ein Kriterium für die Sachgemäßheit der bisherigen Untersuchungen dürfte die Darlegung des Problems von Indikativ und Imperativ bei Schlier sein, und man ist aufs höchste gespannt, wie Schlier einen — wie wir sahen — weitgehend judaistisch-scholastisch verstandenen Nomos, der für ihn wesentlich mit dem Imperativ identisch ist, mit dem weitgehend gnostisch-scholastisch verstandenen Taufsakrament, das für ihn wesentlich mit dem Indikativ identisch ist, zueinander in Beziehung setzt. Dabei steht dann nicht mehr das speziell exegetische Problem von Indikativ und Imperativ zur Diskussion, sondern das großkonfessionelle von Gesetz und Evangelium, weil Schlier expressis verbis in einem besonderen Exkurs zu Gal. 5, 24 das simul justus et peccator M. Luthers kritisch aufgreift und als unpaulinisch herauszustellen versucht.

3. Das Verständnis von Indikativ und Imperativ bei Schlier und sein Angriff auf das lutherische simul justus et peccator

Die entscheidenden Sätze finden sich im Anschluß seiner Auslegung von 5, 24: „Die aber Christus Jesus angehören, die haben das Fleisch samt den Leidenschaften und Begierden gekreuzigt." Wir erinnern uns dabei, daß Schlier diese Perfekta und auch die anderen aoristischen Aussagen auf das vergangene Ereignis der Taufe bezieht, wobei dieses Taufereignis nun aber wiederum eine gegenwärtige reale Beschaffenheit und einen Zustand inauguriert, der in Röm. 6, 11: „Haltet euch selbst nun dafür, daß ihr der Sünde tot seid, aber Gott in Christus lebt", in Gal. 2, 19 f.: „Ich bin zusammen mit Christus gekreuzigt, und ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" und in Röm. 8, 9: „Ihr seid nicht im Fleisch, sondern im Geist" unüberhörbar zum Ausdruck kommt. In allen diesen Aussagen und darüber hinaus in dem ganzen Bereich der paränetischen Überlieferung des Paulus wird nun nach Schlier „nicht der, der noch ἐν σαρκί ist, sondern der, der das Fleisch getötet hat ... und nicht der, der noch der Sünde lebt, sondern der für die Sünde tot ist, aufgefordert, die Sünde nicht mehr herrschen zu lassen und ihr die Glieder nicht mehr zur Verfügung zu stellen"[58]. Und dann folgen die für unseren Zusammenhang entscheidenden Sätze: „Ist das aber so, dann erhebt sich nur um so dringender die Frage nach der Lösung des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ. Sie liegt darin, daß Paulus den Christen, den er ermahnt, in einem neuen Sein sieht, in das ihn die Taufe versetzt hat, das er nun aber in seinem Handeln bewahren und insofern immer neu gewinnen muß ... Diesem Sein muß aber seine Existenz entsprechen, und so wird er, der nicht mehr Grund und Norm im Fleisch, son-

[58] Vgl. Schlier a.a.O. 196.

dern im Geist hat, aufgefordert, aus und in solchem neuen Grund und nach solcher neuen Norm vor-zukommen, als das zu existieren, was er ist." Daraus wird folgende Konsequenz gezogen: „Der Christ ist also als Getaufter, aber einen anderen gibt es ja nach Paulus nicht — sofern er im Glauben steht, gerade nicht simul justus et peccator. Er nimmt vielmehr seine sakramentale justitia in einer ihr entsprechenden personalen auf, dabei ist die *πίστις* als *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* verstanden. Er ist also nur ein justus. Als solcher Gerechte durch die Taufe im Glauben der Liebe steht er ständig in Versuchung, ein peccator zu werden, und muß deshalb unter Hinweis auf seine geschehene Befreiung von der Sünde und seine gegenwärtige Freiheit in Christus Jesus gemahnt werden, der Sünde nicht wieder zuzufallen. Der Imperativ also fordert den Christen auf, das, was indikativisch über ihn ausgesagt ist, zu erfüllen, d. h. aber das, was er durch die Taufe verborgen, aber real ist, auch offenbar und wirklich in seiner Lebensführung zu erweisen, sein sakramentales Sein ethisch-praktisch zu dokumentieren und zu festigen."[59]

Das Denkklima dieser Sätze dürfte durchaus eindeutig sein, auch wenn man schon genau hinhören muß, um die feinen Verschiebungen gegenüber dem paulinischen Textbestande bei Schlier erfassen zu können. Denn Schlier erklärt das Verhältnis von Indikativ und Imperativ in der Weise, daß der Indikativ einen habituellen Seinsbesitz der Christen ausspricht, der Imperativ dagegen lediglich dazu auffordert, diesen Besitz zu bewahren. Nun reden aber die paulinischen Imperative „zumeist gerade nicht vom Bewahren im Sinne einer statischen Auffassung des neuen Seins, sondern vom Vollziehen dessen, was die Indikative als Gegebenheit aussprechen (‚ihr seid gestorben — so tötet nun', nicht: so laßt tot bleiben). Sie weisen nicht auf eine Wirklichkeit, die das ganze Feld beherrscht und nur Sorge tragen muß, es nicht wieder an eine vor der Grenze stehende Macht abzutreten, sondern auf eine solche Realität, die im Streit liegt mit einem ‚inneren' Feind, der ihr das Terrain streitig macht."[60]

Nun sieht zwar auch Schlier auf Grund von Gal. 5, 13. 16 und 24, alles Aussagen, die die ständige Gegensätzlichkeit von Sarx und Pneuma zum Ziel haben, daß die Sarx in ihren Handlungen nicht vernichtet ist, sondern vielmehr den Christen gegenwärtig auffordert, sie zu erfüllen, aber er versucht nicht einmal, diesen exegetischen Tatbestand mit seiner These vom habituellen Seinsbesitz, den der Christ nur zu „bewahren" braucht, überhaupt in Einklang zu bringen. Wir können nicht entscheiden, ob Schlier dies nicht gesehen hat oder nicht sehen wollte. Fest steht jedenfalls, daß Paulus von einer *ἐπιθυμία*, einem *φρόνημα τῆς σαρκός* im Christenleben spricht und in diesem Zusammenhang von einem Kampf zwischen Fleisch und Geist[61]! Und weil Schlier diese Fleisch-Geist-Antithese im Christenleben in ihrer letzten theologischen Tiefe und Tragweite nicht erkannt hat, kann er zu der weiteren These gelangen: Der Christ ist nur

[59] Vgl. Schlier ebda. 196.
[60] Vgl. Joest a.a.O. S. 289.
[61] Hierzu vgl. die Ausführungen von Joest ebda. S. 284 ff.

noch ein justus. Diese seine sakramentale justitia hat der Christ lediglich zu bewahren und, wie es weiter charakteristischerweise heißt, zu „dokumentieren" und zu „festigen". Damit ist aber von Schlier die paradoxe Spannung, die eine „echte Antinomie" ist[62], zwischen Indikativ und Imperativ, zwischen Sarx und Pneuma letztlich aufgelöst und in eine Zeitfolge von „sakramentalem Sein" und „ethisch-praktischem" Sollen auseinandergefallen[63]. Damit aber werden die zu den Indikativen in paradoxer, aber unauflöslicher Spannung stehenden paulinischen Imperative zu isolierten Moralia, wie es bei Schlier dann in seinem Aufsatz „Die Kirche nach dem Brief an die Epheser" auch offen zutage tritt[64]. Damit ergibt sich die weitere Konsequenz, die zwar von Schlier expressis verbis nicht gezogen wird, im Ansatz aber durchaus vorhanden ist, daß diese Imperative als gesetzliche Moralia den Christen zum synergistischen Streben und Erfüllen aufrufen, was von den katholischen Exegeten an dieser Stelle auch offen zugegeben wird. Tatsächlich stößt man hier auf die exegetische Achillesferse Schliers. Aber er löst nicht nur diese „paradoxe Kampfformel"[65] von Indikativ und Imperativ, die eine echte Antinomie bei Paulus ist, auf, sondern geht konsequent noch einen Schritt weiter, wenn er Gal. 6, 14—15 folgendermaßen auslegt: „Solches allein des Kreuzes Christi Sich-Rühmen ist aber nicht eine persönliche Übersteigerung der Wirklichkeit, eine individuelle Überhebung des Daseins, sondern ist durchaus der Sachlage gemäß. Denn diese wird ... dadurch gekennzeichnet, daß jetzt ‚neue Schöpfung' ist. Es geht nicht mehr um die Dialektik Beschneidung und Unbeschnittenheit, Jude und Heide, Gesetz und Gesetzlosigkeit. Diese ist transzendiert. Die Dialektik der Geschichte — und nichts anderes ist die Dialektik von Beschneidung und Unbeschnittenheit — ist überschritten oder besser: überboten durch die in keiner Dialektik sich bewegende und habhafte, sondern daseiende und zu glaubende neue Schöpfung."[66] An diesem Punkt wird nun tatsächlich bei Schlier die eschatologische Spannung zwischen alter und neuer Schöpfung zugunsten einer statischen Ontologie mit ihrem charakteristischen, aber verhängnisvollen Substanzdenken aufgehoben. Denn mit dem Auseinanderreißen dieser echten Antinomie in einen sakramentalen Indikativ und einen moralischen Imperativ wird von Schlier auch die καινὴ κτίσις der Dialektik und eschatologischen Spannung weitgehend enthoben, und als ontisch zuständlicher Seinsbesitz gefeiert. So kann Schlier dann in

---

[62] Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer, Krit.-exeg. Komm. über das NT 4 (1955) 10. Aufl., S. 139.

[63] Vgl. E. Dinkler, Der Brief an die Römer. Zum Kommentar von Heinrich Schlier, Verkündigung und Forschung, Theol. Jahresbericht 1953/55 Lieferung 1—3, München 1956, S. 189.

[64] In den Beiträgen zur Kontroverstheologie 1 (1949) 101 ff.; auf diesen wichtigen Punkt hatte schon Traub a.a.O. 533 mit Recht hingewiesen.

[65] Hierzu und zur Gegenüberstellung mit der „dialektischen Seinsformel" vgl. Joest ebda. 309 ff.

[66] Schlier a.a.O. 208.

seinem von uns bereits zitierten kurzen Rechenschaftsbericht zu der für ihn durchaus folgerichtigen Konsequenz kommen: „Die Kirche ist *jetzt* die Welt.“ [67]

Einen Unterschied beispielsweise zu den Ausführungen des katholischen Exegeten Kirchgäßner wird man kaum noch entdecken können, wenn dieser die paulinische Lehre von der Entsündigung folgendermaßen charakterisiert: „Der Christ wird seinem ganzen Menschen nach sündlos, derart, daß man ihn nicht als simul justus et peccator bezeichnen darf. Der normale Christ sündigt nicht ... Für den Christen gibt es keine Unfähigkeit zu sündigen ... jedoch gibt es Vollkommene, deren Fortgang im Guten so ist, daß eine, wenigstens grobe Versündigung praktisch so gut wie ausgeschlossen ist.“ [68]

Demgegenüber wird aber von Paulus betont, daß auch und gerade der Christ unter dem stets drohenden Peirasmos steht. Deshalb seine Ermahnungen zur Wachsamkeit in 1. Thess. 3,5; 1. Kor. 7,5; 10,13 und seine Warnung am Beispiel der Wüstengeneration, daß auch das sakramentale Handeln Gottes für den Christen keine fleischliche Sicherheit bedeutet. Die Grenze auch gegenüber allem Perfektionismus ist eben die von Paulus niemals geleugnete Tatsache des Peirasmos, gegen den es auch keine „Sicherung in der Erfüllung bestimmter, in fester Norm abgegrenzter, Taten“ gibt. „Diese Situation des Kampfes ist der sichtbare Ausdruck dafür, daß der Christ noch nicht vollendet ist und daß die Vollendung stets Verheißung, niemals aber ein statischer Seinsbesitz“ [69] ist. Für Paulus meint eben der Indikativ das göttliche Urteil, „das aus der Macht der Sünde heraus- und in das Christenleben hineingesprochen hat, zugleich aber den Vollzug dieses Urteils durch das Pneuma Christi im Leben und Wandel der Christen. Der Imperativ aber zeigt an, daß dieser Vollzug, solange wir ‚im Fleische‘ sind, im Kampfe steht gegen den ihm entgegengesetzten Willen des Fleisches, der nicht abwesende Vergangenheit oder vor den Toren stehendes ‚draußen‘, sondern in der Person gegenwärtiger Feind ist. Daß der Indikativ nun gleichwohl im Perfektum, im Modus der Abgeschlossenheit und Vollendung reden kann, hat seinen Grund darin, daß kraft göttlichen Urteils oder — was dasselbe bedeutet — kraft der Gegenwart des κύριος Christus dem geistlichen Leben in diesem Kampf der Sieg und die Vollendung zugesprochen ist, wofern nur“ — und das ist entscheidend — „der Glaube in jenem Urteil festhält und sich seiner als Waffe im Kampfe bedient.“ [70] Für Paulus handelt es sich also um „sich widersprechende

[67] Vgl. Schlier, Rechenschaft, 182 (Hervorhebung von mir). Hier mündet die Schliersche Exegese in die Mariologie ein: „Nicht nur Christus, sondern auch Maria ist bereits leiblich gen Himmel gefahren. Auf die Kirche übertragen heißt das doch: die Auferweckung der Toten am Jüngsten Gericht geht sie nichts mehr an. Die Kirche ist bereits in eschatologischer Weise vollendet. Der letzte Rest eschatologischer Spannung ist damit aus dem katholischen Kirchenbegriff entfernt. Für die Kirche gibt es gar nicht mehr das Problem der Vergegenwärtigung der geschichtlichen Offenbarung. Die Kirche ist die Offenbarung in Permanenz“, vgl. G. Ebeling, Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas, ZThK 47 (1950) 389 ff.

[68] Erlösung und Sünde im NT (1950) 135.

[69] Vgl. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, Diss. Heidelberg 1955, S. 161 ff.

[70] Vgl. Joest ebda. 290.

und doch zusammengehörige Aussagen, die aus einem einheitlichen Sachverhalt erwachsen"[71] sind. Auf keinen Fall bedeutet das sakramentale Handeln Gottes für den Christen eine Garantie auf Lebenszeit, eine securitas oder gar magische Zuständlichkeit, wie Paulus in 1. Kor. 10, 1—13 ausdrücklich am warnenden Beispiel der israelitischen Wüstengeneration zeigt.

Wir kommen zum Schluß unserer Ausführungen, indem wir das theologische Bild, das wir auf Grund des Galaterkommentars zu gewinnen versuchten, noch abrunden.

Dazu einige Beobachtungen: In Gal. 1, 9 heißt es: „Wenn jemand euch ein Evangelium bringt an Stelle dessen, das ihr empfangen habt, verflucht sei er." Unter Berufung auf das *ἔστω* statt des einfachen *ἐστίν* findet Schlier hier den Beweis vor, daß das damnant der Kirche als apostolisch erwiesen sei. Eine solche Exegese dürfte aber — gegen Schlier — nur solange sachgemäß bleiben, wie das Kriterium des damnant der Kirche die neutestamentliche Botschaft darstellt, nicht aber eine außerbiblische Tradition, wie das bei der römisch-katholischen Kirche der Fall ist. Daß aber gerade diese letztere Tradition gemeint ist, dürfte für Schlier außer Zweifel sein. Auf der anderen Seite handelt die Kirche nach Schlier auch gegenüber den Sündern mütterlich; denn „die Kirche weiß um die moralische Gebrechlichkeit ihrer Glieder"![72] Das alles kann die Kirche als verdammende und leidende Mutter deshalb, weil — so exegesiert Schlier Gal. 4, 26 — die „himmlische Mutter" sich schon jetzt machtvoll in der römisch-katholischen Kirche repräsentiert[73]. Aber es bedarf jedenfalls vom Neuen Testament her keiner weiteren Worte, daß die christliche Ekklesia auf keinen Fall die Repräsentation des wie immer auch modifizierten Archetyps der Magna Mater[74] ist. Und nicht zuletzt wird in diesem Zusammenhang von Schlier in Gal. 5, 23 f. ganz konsequent die *ἐγκράτεια*, d. h. für ihn die christliche (mönchische) Askese

---

[71] Vgl. Michel ebda. 139.

[72] Vgl. Schlier, Gal.-Komm., S. 199.

[73] Ebda. 159 f.

[74] Vgl. hierzu W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus, Erscheinung und Probleme (1955), besonders das Kap. 5: Das Selbstverständnis der Kirche, S. 166 ff., und das 7. Kap. Mariologie und marianische Frömmigkeit, 219 ff.: „Es ist kein Zweifel, daß die alte Christologie jahrhundertelang mythologisch verstanden wurde. Deshalb braucht man sich nicht zu wundern, daß aus ihr die ‚Wucherung' einer mythologischen Mariologie erwuchs. Die römische Mariologie ist die Quittung auf eine mythologisch verstandene Christologie" (S. 280); vgl. weiter die Ausführungen G. Ebelings: „Maria ... ist die mythische Personifikation der Kirche, die sich als mediatrix omnium gratiarum versteht ... Die Kirche ist die Mittlerin zum Mittler hin. Niemand kommt zu Christus nisi per Mariam, d. h. per ecclesiam Romanam catholicam. Und doch drückt man sich nicht so aus, sondern man symbolisiert dies alles durch Maria ... Die Vollmacht der Kirche ist nicht nur geschichtlich in Christus und der von Petrus ausgehenden apostolischen Sukzession verankert, sondern zugleich und viel tiefer in Maria." Und zu der Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariä vgl. ebda. 389 f. Außerdem dürfte es kein Zufall sein, wenn ausgerechnet in Ephesus 431 zum erstenmal das Dogma von Maria als der „Gottesgebärerin" verkündigt wurde, in einer Stadt, in der der Artemis-Kult in großer Blüte stand. Denn bei dieser Artemis handelt es sich eigentlich nicht um die griechische Göttin der Jagd, sondern um die orientalische Magna Mater.

wiederum als apostolisch sicherzustellen versucht[75], was aber mit keinem Wort im Text selbst angedeutet wird.

Wir brechen hier ab, überschauen das Ganze noch einmal und fassen die Ergebnisse im folgenden zusammen:

1. Die Darlegungen haben ergeben, daß Schlier in seinem Galater-Kommentar einem Nomosverständnis huldigt — Christus als Gesetzgeber und die neutestamentliche Paränese als nova lex —, das beim besten Willen nicht mehr als paulinisch angesprochen werden kann. Religionsgeschichtlich geht Schliers Nomosauffassung auf jüdische bzw. judenchristliche Einflüsse zurück, die dann dogmengeschichtlich in der scholastischen Gesetzeslehre ihre Auferstehung gefeiert haben.

2. Dieser spätjüdisch-scholastische Nomismus verbindet sich nun bei Schlier mit einem ausgesprochenen Sakramentalismus, der einerseits in religionsgeschichtlicher Hinsicht seinen gnostischen Ursprung nicht verleugnen kann und andererseits dogmengeschichtlich auf die scholastische Substanzmetaphysik zurückgeht. Wir sahen, daß Paulus zwar sehr realistisch von der Taufe spricht, Ereignis wie Frucht der Taufe aber niemals in eine statische und ontisch-magische Substanzlehre einordnet. Hierbei war vor allem die Erkenntnis wegweisend, daß die weithin in Physis-Kategorien denkende Gnosis in bestimmter Weise für die ebenfalls — wenn auch der jeweilige Aussagenbereich und Vorstellungshorizont ein anderer ist — in Substanz-Kategorien denkende lateinische Scholastik prädisponiert ist. Jedenfalls kann man diese geistesgeschichtlich höchst bedeutsame Verbindung im Rahmen der Taufanschauung von Schlier gut bestimmen.

3. Den Höhepunkt der — wie wir formulierten — katholisierenden Tendenzen hatten wir jedoch in seiner Auffassung der paulinischen Antinomie von Indikativ und Imperativ und der Ablehnung des lutherischen simul justus et peccator gesehen. Auch hier fiel die kritische Nachprüfung negativ aus. Schlier löst die unaufgebbare paradoxe Spannung zwischen den beiden Polen von Indikativ und Imperativ in der Weise auf, daß diese in den absolut verstandenen Indikativ — der Christ sei nur noch ein justus — und den moralisch aufgefaßten Imperativ — der Christ habe diese seine justitia lediglich zu bewahren, zu befestigen und zu dokumentieren — auseinanderfällt. Dadurch wird die καινὴ κτίσις zu einem verfügbaren, statisch-habituellen Seinsbesitz, und das unter der eschatologischen Vollendung stehende Noch-nicht wird weitgehend einer scholastisch verstandenen Ontologie geopfert.

Wir kommen deshalb nicht umhin, das Nomosverständnis Schliers, seine Taufanschauung und seine Auslegung der paulinischen Antinomie von Indikativ und Imperativ zwar als typisch römisch-katholisch anzuerkennen, aber nichtsdestoweniger als schriftwidrig und unpaulinisch abzulehnen.

---

[75] Ebda. 191 f.

Dogmatische Grundlegung zwischen Positivismus und Selbstverständnis

Ein Bericht von W. Lohff[1]

I.

Als Ortsbestimmung für die gegenwärtige Dogmatik hat H. Diem ihr Gestelltsein zwischen Historismus und Existentialismus angegeben. Er verweist auf Kierkegaard als die Gestalt, in deren Werk sowohl die eine wie die andere Bewegung vorweggenommen und grundgelegt ist (Diem 14). Schließt man sich dieser Sicht an, so wird die Bedeutung Kierkegaards für die Dogmatik der Gegenwart darin zu sehen sein, daß die Kategorien, im Blick auf die das dogmatische Denken seine Aufgabe bestimmt, bei ihm zum ersten Male in der heutigen Form verwendet werden: Dogmatik ist für ihn bezogen nicht auf eine „phantastische" Lehre, sondern auf ein Geschehen, das Geschehen der Predigt[2]. Die Predigt ist begründet in dem kontingenten Dasein Jesu als „absolutes Paradox", das sich nur dem Zeugen erschließt, der in der Begegnung mit ihm von ihm selbst die „Bedingung" empfängt. Dogmatische Aussagen sind möglich nur in bezug auf dieses Geschehen von Offenbarung und Predigt, als Aussagen aus diesem Geschehen heraus und über dasselbe. Sie sind damit wesentlich „geschichtliche" und geschichtsgebundene Aussagen. Kann das wirklich als gemeinsame Grundlage der gegenwärtigen dogmatischen Arbeit gelten — natürlich unter Vorbehalt der hier im einzelnen anzubringenden Bedenken —, dann ist damit für alle Dogmatik ein gemeinsamer Problemhorizont gegeben, der die Gegenwart nicht nur gegenüber früheren Epochen der Theologiegeschichte klar abgrenzt, sondern auch im Ausmaße des Gemeinsamen — trotz der immer wieder lautwerdenden Klage über den Dissensus und die Sprachenverwirrung des theologischen Denkens — vorteilhaft heraushebt! Freilich gibt es unter den angegebenen Bedingungen für die Dogmatik grundsätzlich eine doppelte Möglichkeit der Fragerichtung: sie kann einmal das ihr verkündigte Geschehen ver-

[1] F. Buri, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, 1. Teil: Vernunft und Offenbarung, 1956, Paul-Haupt-Verlag, 443 S. H. Diem, Dogmatik, ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, Chr.-Kaiser-Verlag, München 1955, 1957², 319 S. H. van Oyen, Theologische Erkenntnislehre, Versuch dogmatischer Prolegomena, Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 244 S. C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube, Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, C.-Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1957, 315 S. P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. I, Ev. Verlagswerk, 1957², 352 S. O. Weber. Grundlagen der Dogmatik, Bd. I, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neunkirchen 1955, 708 S. M. Werner, Der protestantische Weg des Glaubens. I. Band: Der Protestantismus als geschichtliches Problem, Verlag P. Haupt, Bern 1955, XV, 989 S. G. Wingren, Die Methodenfrage in der Theologie, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1957, 161 S. Aus Raumgründen muß im folgenden Bericht ein Teil der Nachweise im Kleindruck erscheinen.

[2] Vgl. Kierkegaard, Begriff Angst S. V. IV, 288; Philosophische Brocken S. V. IV, 202 ff.

nehmen, die Begegnung mit ihm vollziehen und im Vollzuge zur erfüllten Aussage darüber kommen. Sie kann aber auch, über die Begegnung reflektierend, die Bedingungen der Möglichkeit des Geschehens zur Aussage bringen. Formal gesagt: sie kann im actus directus oder im actus reflexus sprechen. Das letztere wird vor allem dann geschehen, wenn das Zustandekommen dogmatischer Erkenntnis gegen ein falsches Verständnis von Dogmatik bzw. gegen andere Weisen von Wirklichkeitsverständnis abgehoben werden soll. In der Tat finden sich nicht nur bei Kierkegaard beide Weisen der Aussage[3] und die zweite aus dem eben genannten Grunde, es ist auch der Weg der sog. „dialektischen Theologie" und ihr schließlicher Ausgang durch den Gegensatz beider Fragerichtungen bestimmt worden[4].

Nun hat jede der beiden Intentionen ihre spezifische Gefahr: die Aussage im actus directus droht, wo sie sich nicht ihres Grundes immer neu kritisch vergewissert, in phantastische Erbaulichkeit abzugleiten, die Aussage im actus reflexus aber hat die Tendenz, sich zu verabsolutieren und die Frage nach der Richtigkeit einer dogmatischen Aussage durch formale methodische Erwägungen vorzuentscheiden. Beide Gefahren finden sich auch bei Kierkegaard vorgebildet: die erste in der exegetischen Willkür der erbaulichen Reden, die letztere z. B. in der merkwürdigen Behauptung, man könne aus dem korrekt dargelegten *Wie* des Glaubens das *Was* ableiten[5]. Die Besonderheit der heutigen dogmatischen Situation liegt darin, daß bei dem Auseinandergehen der „dialektischen" Theologie jeweils eine der beiden ursprünglich aufeinander bezogenen Fragerichtungen zum Ausgangspunkt des Denkens gemacht wurde und sich die andere unterordnete, wobei nun die jeweils entgegengesetzten Fixierungen polemisch gegeneinander auftreten. Freilich, die dabei wiederholt gewechselten Vorwürfe der „unkritischen Erbaulichkeit" bzw. der „systematischen Formalisierung" der theologischen Aussage, über deren Berechtigung hier nicht gehandelt zu werden braucht, drohen nun tatsächlich — im gemeinsamen Problemhorizont — zu einer unüberwindbaren Hemmung der dogmatischen Arbeit zu werden. Diese Beobachtung ist nicht nur in der dogmatischen Grundlegung, sondern an den verschiedensten dogmatischen Themen (Geschichte, natürliche Theologie, historischer Jesus, neues Leben, Eschatologie) zu beobachten.

II.

Wie stark das gekennzeichnete Verständnis der dogmatischen Aufgabe das theologische Denken bestimmt, zeigt sich auch und gerade dort, wo es bestritten

---

[3] Die erstere in den erbaulichen Reden, die letztere in der Existenzdialektik des Joh. Climacus.

[4] Barths „Kehre" von den unüberschreitbaren Prolegomena (Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, S. 178) zur Christologischen Dogmatik einerseits, Bultmanns und Gogartens methodische Ausarbeitung des ursprünglichen Ansatzes andrerseits repräsentieren diesen Gegensatz.

[5] Kierkegaard, Tagebücher, Übers. v. Th. Haecker, Bd. II, 123.

wird: in M. Werners großem Werk: der „protestantische Weg des Glaubens". Es erweist sich negativ daran, daß die Polemik gegen die durch Kierkegaards Problemstellung bestimmte Dogmatik wie ein roter Faden Werners Werk durchzieht, so daß man in ihm einen bewußten Gegenwurf zu dieser Art des theologischen Denkens sehen kann. W.s Vorwurf richtet sich dabei gegen die spezifische Gestalt der dogmatischen Aussage überhaupt, gegen ihren Bezug auf ein Geschehen sui generis, durch das sie sich ermöglicht weiß (9).

„Es ist der Versuch, kirchliche Dogmen gegenüber Wissenschaft und Philosophie zu sichern mit Berufung auf einen Offenbarungsbegriff, nach welchem ‚Offenbarung' sich zwar geschichtlich manifestiert, aber sowohl als Offenbarungsereignis wie auch als Offenbarungsinhalt den Charakter des absoluten Wunders hat, d.h. in völlig isolierter Einmaligkeit von allem sonstigen geschichtlich Gegebenen sich als gänzlich andersartig und jeder Vergleichsmöglichkeit entzogen unterscheidet und darum einzig durch sich selbst legitimiert nur durch ‚Glauben' anerkannt werden kann, aber auch soll" (9).

W. weist den Anspruch eines geschichtlichen Geschehens auf solche Anerkennung auf Grund der Relativität aller historischen Phänomene und der Unschließbarkeit des historischen Erkennens zurück. Weil W. auf diese Weise die Offenbarungskategorie verwirft, muß er das von der Dogmatik bezeugte Geschehen mit der darüber gemachten dogmatischen Aussage identifizieren. Damit wird aber Dogmatik für W. zur Behauptung gegenständlichen Habens der Transzendenz, zur anmaßenden Verabsolutierung wissenschaftlich unausweisbarer Behauptungen durch kirchliche Gemeinschaften (8). Jeder Versuch, dergleichen zu begründen, muß tiefe „intellektuelle Unredlichkeit", Abgleiten in „Sophistik" (38) und „undisziplinierte Denkhaltung" (21) im Gefolge haben.

Die Absicht der erkenntniskritischen Orientierung, die den ersten Abschnitt des Werkes bildet (21—93), ist es, den Bereich begründbarer bzw. ausweisbarer Erkenntnis gegenüber der Willkür theologischer Behauptungen eindeutig zu bezeichnen. Sie spitzt sich naturgemäß zu auf die Frage nach der „Bedeutung des historischen Erkennens für die Theologie" (72—81). W. rekapituliert hier die Infragestellung der „Absolutheit des Christentums" und das Verbot, die Gültigkeit der historischen Erkenntnis durch historische Skepsis zu begrenzen, um dem Glauben Platz zu schaffen (73). Von da aus verwirft er alle Versuche einer spezifischen theologischen Hermeneutik („pneumatische", „existentielle", „theologische Auslegung") (77 ff.), sofern sie alle versuchen, die historischen Dokumente auf eine Verbindlichkeit hin zu befragen, die sich nicht aus der historischen Untersuchung ergibt, sondern bei der historischen Befragung bereits vorausgesetzt wird. „Es gibt legitimerweise ausschließlich nur die ‚historisch-kritische' Exegese" (80).

W. führt diese Argumentation für die Freiheit der historisch-kritischen Forschung durchweg gegen eine Auslegungspraxis, in welcher die angeblich historisch-kritische Arbeit lediglich zum Erweis von im Voraus feststehenden kirchlichen Bekenntnisformeln dienen soll. Dagegen wird nur wenig einzuwenden sein. Indem W. aber zwischen Offenbarung und dogmatischer Aussage nicht unterscheiden will, wird die erstere grundsätzlich als gegenständliche veritas revelata verstanden. Zwischen der von W. aufgestellten Disjunktion von historischem Aufweis von Richtigkeiten und gegenständlich-dogmatischem Wahrheitsanspruch soll es kein drittes geben. Damit wird einer im Glaubensverständnis sich vollziehenden Auslegung von vornherein der Raum genommen.

Wie ist angesichts dessen eine Begründung des „protestantischen Glaubens" im Blick auf die geschichtliche Überlieferung des Christentums, die ja grundlegend durch den Offenbarungsanspruch bestimmt ist, überhaupt noch zu leisten?

Offenbar nur durch den Hinweis, daß es sich in diesem Anspruch um eine Fehlentwicklung handelt. Man muß, um eine historische Begründung für diese Behauptung zu gewinnen, dann allerdings sehr weit zurückgehen, nicht nur hinter den kanonischen Text des Neuen Testamentes, sondern jedenfalls auch hinter das historisch zu ermittelnde Selbstverständnis Jesu.

Die Begründung des protestantischen Glaubens in diesem Sinne fordert eine Auseinandersetzung mit der gesamten ihm widersprechenden Tradition des Christentums. Die Problemgeschichte des christlichen Glaubens füllt daher den Hauptteil des ersten Bandes bei W. Er geht aus von der schon in seinem Werk über die Entstehung des christlichen Dogmas vorgetragenen Ansicht, daß das Ausbleiben der erwarteten Parusie Jesu zur Ersetzung des eschatologischen Mythos durch mythische Analoga (127 ff.), d. h. konkret: zur Umsetzung der eschatologischen Hoffnung in die Lehre von der Offenbarung des Gottmenschen führte und daß dementsprechend die „Enteschatologisierung" (135) der christlichen Hoffnung zum Ursprung des kirchlichen Dogmas wurde (156). Weil das Urchristentum nicht imstande war, sich „hinreichend Rechenschaft über die Tragweite der programmwidrigen Parusieverzögerung" zu geben (155), entstand jenes Scheinproblem eines Verhältnisses von übernatürlichem Offenbarungsanspruch und vernünftigem Denken, das die Dogmengeschichte für W. zu einer Aufeinanderfolge von „Wandlungskrisen" macht, in denen jeweils eine Gestalt des dogmatischen Glaubens an dessen innerer Unmöglichkeit scheitert und durch eine andere, wiederum scheiternde Gestalt ersetzt wird. In der Aufeinanderfolge von spätantiker, mittelalterlicher, reformatorischer und neuprotestantischer Wandlungskrise erscheint die Geschichte des Christentums als die Problemgeschichte mißlungener Lösungen eines unlösbaren Problems.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dabei auch dem Umfang nach beim Neuprotestantismus (365—895). Die Entstehung der methodisch verfahrenden historischen Kritik in der Aufklärung zerstört das bis dahin vergleichsweise naive Dogmenverständnis. Damit tritt an Stelle der bisherigen epochalen Wandlungskrisen die Krise in Permanenz. Der reflektierte Versuch der Wiederherstellung des Dogmas in der Restauration des 19. Jahrhunderts kann nur in bewußter Wendung gegen das historische Wahrheitsbewußtsein geschehen und damit entsteht nun jene Doppelgleisigkeit des theologischen Denkens, jenes Nebeneinander von Historie und Dogmatik (401), das für die Situation der Theologie bis in die Gegenwart so bezeichnend ist. Hiergegen richtet sich das eigentliche Pathos von W.: der fortwährende Versuch einer Vereinigung des Unvereinbaren treibt immer neue Scheinlösungen hervor; dogmatische Bevormundungen der Historie und historische Scheinbegründungen der Dogmatik, in denen die Zerstörung des Wahrheitsgewissens zum geistigen Ruin des Protestantismus und schließlich zur rapid um sich greifenden Entchristlichung der Welt geführt habe[6] (894). „Weder seiner ursprünglichen, neutestamentlich bezeugten Gestalt entsprechend, noch durch Erfahrung und Vernunft gerechtfertigt, schwebt dieses Christentum im leeren Raum der Ratlosigkeit und neigt daher in seiner kirchlichen Geltendmachung zur sophistischen Spekulation mit großen Worten auf die geistige Unsicherheit, die Daseinsangst, das schlechte Gewissen und den Ästhetizismus des modernen Abendländers und dessen Unwissenheit über die wichtigsten Tatsachen der Geschichte des Christentums. Seine auffälligste geistige Signatur ist das Schwinden der intellektuellen Sauberkeit" (890 f.).

Die Unwahrhaftigkeit einer Exegese und Dogmatik miteinander ausgleichenwollenden Vermittlungstheologie — W. verfolgt ihre Gestalten von Schleiermacher und Ritschl bis zu Karl Barth — zeigt sich nach ihm in dem Versuch, die „Wahrheitsfrage" in eine „Bedürfnisfrage" zu verwandeln (14, 853 u. ö.). Eine solche „Bedürfnistheologie", die mit dem

---

[6] Zumindest in soziologischer Hinsicht ist die hier vorgetragene Begründung der Entchristlichung sicher falsch. Gerade in den Gebieten der größten Wirksamkeit der Erweckungsbewegung und der ihr folgenden Restauration hat sich die Entchristlichung verlangsamt, während sie sich bei der Preisgabe der traditionellen christlichen Sprache durch „moderne" Theologen beschleunigte. Vielleicht lassen sich dafür doch auch theologische Gründe (Bewahrung der Überlieferung) geltend machen. Vgl. G. Gloege, Offenbarung und Überlieferung, 1954 (Einzeldruck), S. 45.

Aufweis und der Befriedigung eines Bedürfnisses auch die Wahrheitsfrage als gelöst ansieht, riegelt eben dadurch eine echte Stellung der Wahrheitsfrage ab. Das gilt nach W. ebensosehr für die Auslegung der christlichen Lehre als Erfüllung eines Bedürfnisses — Ritschls Theologie der Werturteile und die auf sie gegründete Apologetik (805) — wie für eine Dogmatik, welche die exegetische Begründung der kirchlichen Lehrsätze unter Übergehung der historisch-kritischen Schriftauslegung vollzieht, was W. ausführlich für Barths Dogmatik nachzuweisen sucht (823—861). Die unerbittliche Redlichkeit, mit der W. hier jeder logischen Unsauberkeit im dogmatischen Begründungszusammenhang nachspürt, machen die Stärke seiner destruierenden Theologiegeschichte des Neuprotestantismus aus, wobei das Gesamturteil freilich auch hier davon bestimmt — und beeinträchtigt — bleibt, daß bei W. nicht nur die Problemlösung, sondern schon die Problem*stellung* der Dogmatik als falsch erscheint. So kann das große Anliegen der Theologen des Neuprotestantismus, ihr Offenbarungsverständnis gegenüber dem vernünftigen Wirklichkeitsverständnis auszuweisen, von vornherein nur als sinnlose Bemühung erscheinen, d. h. es wird übergangen.

Wird, gestützt durch den Hinweis auf die ausgebliebene Parusie, der gesamte Zusammenhang Offenbarung — Dogma aus dem Bereich der wesentlich religiösen Probleme ausgeschieden und den „unechten, rein dogmengeschichtlichen Problemen" zugerechnet (897), so ergibt sich als Aufgabe für eine protestantische Glaubenslehre bei W., die „Bedeutung des Ursprünglichen der Person Jesu" (abgesehen von seiner eschatologischen Erwartung) „für uns" herauszustellen. Das muß geschehen „auf dem Wege vorbehaltloser kritischer Selbstbesinnung nach Maßgabe der Wirklichkeitserfahrung des gegenwärtigen Menschen auf eigene Verantwortung hin" (898). Könnte man darunter mündig erneuerte Vergewisserung des Glaubensgrundes verstehen, so wären damit zweifellos zwei Kennzeichen aller rechten dogmatischen Arbeit genannt. Es fragte sich dann ernstlich, warum W. die dogmengeschichtliche Tradition nicht unter diesem Gesichtspunkt als hermeneutische Bemühung um die „Bedeutung des Ursprünglichen" viel positiver gewürdigt hat? Wenn W., hierin die Wissenschaftslehre von K. Jaspers aufnehmend, die Bedeutung des „transzendierenden" Erkennens im Gegensatz zum gegenständlich-wissenschaftlichen Denken darin sieht, daß in ihm das alle Gegenständlichkeit übersteigende Sein geschichtlich im „Symbol" vergewissert wird — wobei dann der gedankliche Ausdruck des Symbols „widersprüchlich", „dialektisch" wird (91) —, warum macht er diese Einsicht für die Dogmengeschichte nicht fruchtbar? Warum sucht er die Dialektik des „symbolischen" Denkens nicht auch bei dem Glaubensverständnis der Dogmatik auf, statt ihm Widerspruch auf Widerspruch nachzurechnen?

Es liegt nahe, die Antwort, W.s Konzeption folgend, zunächst problemgeschichtlich zu geben: Weil durch das Nichternstmachen mit der ausgebliebenen Parusie das Thema der Dogmengeschichte nach W. von vornherein falsch gestellt war, darum kann allen auf dem Boden des Dogmas gegebenen Antworten auf die Person Jesu von vornherein keine hermeneutische Bedeutung zuerkannt werden. Bedenken wir aber, daß es eine keineswegs unbestrittene *historische* These ist, nämlich die „konsequent eschatologische Auffassung des Urchristentums", welche bei W. als *geschichtsphilosophische* These die gesamte Dogmengeschichte unter das Verdikt der Fehllösung stellt und das historische

Verstehen dadurch vorweg festlegt! Man wird daher jene Antwort — gerade angesichts der von W. betonten Relativität der historischen Erkenntnisse — nicht für zureichend halten.

Die Antwort kann vielmehr nur in der eigenen systematischen Konzeption W.s gefunden werden, für die im vorliegenden Band freilich nur Andeutungen vorhanden sind. Es erweist sich dabei, daß W.s „vorbehaltlose kritische Selbstbesinnung nach Maßgabe der Wirklichkeitserfahrung des gegenwärtigen Menschen" (898) nicht nur methodischen Sinn hat, sondern offenbar auch imstande ist, einen inhaltlichen Maßstab für die „Bedeutung des Ursprünglichen für uns" abzugeben. Wenn W. in bewußter Anknüpfung an die Aufklärungstheologie die Jüngerschaft Jesu an die Bereitschaft, Gottes Willen zu tun, die Vergebung an die Bereitschaft, zu vergeben geknüpft sieht, und derart zwischen exoterischer (eschatologisch-mythischer) und esoterischer (moralischer) Belehrung Jesu unterscheiden will (905 f.), so kann er sich damit nicht mehr auf die (alleinberechtigte!) historisch-kritische Exegese berufen, sondern allein auf die sog. „kritische Selbstbesinnung".

Der hermeneutische Zirkel, in dem W. denkt, ist geschlossen. Weil Jesus in „esoterischer" Belehrung die Teilnahme an Gottes Reich nicht an heilsgeschichtliche Ereignisse band, darum ist die Dogmengeschichte eine Fehlentwicklung. Weil die Dogmengeschichte eine Fehlentwicklung darstellt, darum muß der heutige Protestantismus auf die eigentliche Absicht der Botschaft Jesu zurückgreifen. Die angeblich vorurteilslose historische Forschung, welche den Glauben begründen soll, ist über den damit kühn in Anspruch genommenen Zirkel hinaus in Wahrheit keiner anderen Belehrung fähig noch bedürftig. So bleibt als methodische Basis für die Darlegung der „wesentlichen religiösen Probleme" nur die unter Berücksichtigung der gereinigten Botschaft Jesu geschehende religionsphilosophische Besinnung. Wenn W. dabei (vorläufig andeutend) das Christusproblem in zwei Komponenten auflöst, eine historische („Jesus als geschichtliche Persönlichkeit") und eine metaphysische („Ausdruck für den Gedanken einer besonderen Offenbarung Gottes in der Geschichte als des Sinngrundes der menschlichen Existenz") (909 f.), so hat er darin die Begegnung mit dem geschichtlichen Offenbarungsgeschehen als Ursprung der Dogmatik abgelehnt und legt dennoch in der Abwendung Zeugnis ab von ihm, indem er hier aus zwei verschiedenen gegenständlichen Gedankengängen „transzendierend" zusammenzudenken sucht, was dort in ursprünglicher Einheit zu glaubender Anerkennung ruft.

III.

a) Welche anderen Möglichkeiten hier für ein auf vorbehaltloser historisch-kritischer Forschung bestehendes Verständnis des christlichen Glaubens gegeben sind, wenn der Anspruch einer im geschichtlichen Geschehen ergehenden Offen-

barung nicht vorweg abgewiesen, sondern — in seiner historisch-gegenständlichen Unausweisbarkeit — transzendierend ernst genommen wird, zeigt Buris „Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens". B. sucht die von Werner getadelte und verworfene „Doppelspurigkeit" des theologischen Denkens in Historie und Dogmatik im Gegenteil gerade als die für die Theologie legitime Denkform zu erweisen, freilich unter der Voraussetzung, daß der Gegensatz beider Denkweisen richtig gefaßt wird, was nach B.s Meinung in der bisherigen Dogmatik in mannigfacher Weise mißlungen ist. B. eignet hier, entschiedener als Werner, die von Jaspers geübte Unterscheidung zwischen gegenständlich-wissenschaftlichem und ungegenständlich-transzendierendem Denken an (25—35). Wissenschaftliches Denken ist methodisch streng, allgemeingültig ausweisbar, gewinnt als Ergebnis aber nur partikulare Richtigkeiten und ist insofern relativ (auf die wissenschaftliche Methode). Transzendierendes Denken dagegen ist unbedingt, richtet sich je auf das Ganze des Seins, auf die Wahrheit, gewinnt aber gerade deshalb keinen gegenständlich eindeutigen Ausdruck, der Anspruch auf Allgemeingültigkeit in wissenschaftlichem Sinne erheben könnte. Transzendierendes Denken hat geschichtliche Gestalt, ist unbedingt wahr nur für die Existenz, die sich selbst im transzendierenden Gedanken versteht. Insofern die dogmatische Aussage auf ein geschichtliches Geschehen mit unbedingtem Anpruch bezogen ist, hat sie die Struktur transzendierenden Denkens. Sie benutzt die wissenschaftliche Erkenntnis des Richtigen — und zwar uneingeschränkt —, geht aber nicht in ihr auf, sondern vergewissert sich in ihr und über sie hinaus der unbedingten Wahrheit, welcher der Glaubende dann gewiß ist, wenn er sich selbst in bezug auf die geschichtliche christliche Botschaft und von ihr her versteht.

B. kann diese Unterscheidung geradezu als das „Formalprinzip" seiner Dogmatik bezeichnen: nämlich die „Unterscheidung zwischen der Gegenständlichkeit logisch-begrifflichen und allgemein ausweisbaren wissenschaftlichen Erkennens einerseits und der Ungegenständlichkeit des Transzendenzbezuges geschichtlichen Selbstverständnisses andererseits" (441). Weil die dogmatische Aussage, methodisch streng von der wissenschaftlichen Aussage unterschieden, nur im transzendierenden Denken möglich ist, dieses aber je geschichtliches Seinsverstehen der Existenz darstellt, darum ist dann der Bezug auf das Selbstverständnis das „Materialprinzip" der Dogmatik (442). D.h. Dogmatische Aussage ist nur möglich als Aussage über das Selbstverständnis. Die Unterscheidung von wissenschaftlich-gegenständlichen und dogmatisch-transzendierenden (d.h. Selbstverständnis zum Ausdruck bringenden) Aussagen ist die elementarste Voraussetzung des dogmatischen Denkens überhaupt und die dogmatischen Prolegomena haben bei B. eigentlich nur diese eine Aufgabe, jene Unterscheidung immer aufs neue an den überkommenen dogmatischen Problemstellungen (Vernunft und Offenbarung [45—70], Glauben und Wissen [73—191], geschichtswissenschaftliches und glaubendes Verstehen der Schrift [315—403]) einzuüben. Alle überlieferten Fassungen der Dogmatik kranken nach B. daran, daß jene Unterscheidung nicht mit der nötigen Klarheit vollzogen worden ist, daß in verschiedener Weise Offenbarung zum wissenschaftlich erfaßbaren Gegenstand gemacht wird (hier berührt sich Buri mit der Kritik von Werner). Dies geschieht einerseits dort, wo Offenbarung als ontologisch besonderes Seiendes verstanden und Dogmatik zur supranaturalen Wissenschaft sui generis gemacht wird (so in verschiedener Weise im Katholizismus, Altprotestantismus und in der neuprotestantischen Vermittlungstheologie). Es geschieht andererseits ebenso dort, wo die Besonderheit der Offenbarung gegenüber der wissen-

schaftlichen Gegenständlichkeit überhaupt geleugnet und die Dogmatik in Religionsphilosophie verwandelt wird (so weithin im Neuprotestantismus). Die uneingeschränkte Berücksichtigung aller wissenschaftlichen Ergebnisse ist um der intellektuellen Redlichkeit willen ebenso notwendig (31 f.), wie es geboten ist, die Grenzen der wissenschaftlichen Aussage um der Bewahrung des Glaubens willen zu erkennen (33 f.). „Verkündigung steht immer in der Gefahr, entweder um des Beweisens willen den Glauben zu verraten, oder um des Glaubens willen sich auf ein bloßes Behaupten zu versteifen" (30 f.). Aus diesem Grunde hat sich die Dogmatik in einem eigenen Abschnitt mit dem Aberglauben zu befassen (162 f.). Aberglaube als die Meinung, den Gegenstand des Glaubens (Gott, Offenbarung, das Sein im Ganzen) im gegenständlich zwingenden Wissen haben zu können, gibt es ebenso in der Gestalt einer sich als Wissen verfestigenden religiösen Weltanschauung (163), wie in Gestalt des Wissenschaftsaberglaubens, der die wissenschaftliche Richtigkeit als metaphysische Aussage über das Sein selbst versteht (175 f.). Nach B. ist die Glaubensaussage für die wissenschaftliche Fragestellung von Aberglauben nicht grundsätzlich zu unterscheiden (169). In diesem Zusammenhang prägt B. ein klassisches Epigramm gegen jeden Versuch, aus dem Hinweis auf die Voraussetzungsgebundenheit der Wissenschaften die Gleichberechtigung einer besonderen „theologischen Methode" zu begründen: „Die Methode wird nicht diktiert, sondern erprobt" (167). Von der Notwendigkeit des „Transzendierens" im Selbstverständnis (wir würden lieber sagen: des Bekennens) kann die Dogmatik in keiner ihrer Aussagen durch den Hinweis auf eine spezifisch theologische Methode dispensiert werden. Es ist die Aufgabe der Vernunft als des redlichen „Vernehmens des Vernehmbaren", zwischen Wissen und Glauben zu unterscheiden ohne scheiden zu können (188 ff.). Wissenschaft darf nicht Glauben erklären wollen, Glaube darf nicht seine Gegenständlichkeit der Wissenschaft entziehen wollen. „Das Vernehmen des Vernehmbaren in Wissen und Glauben ist Sache der Vernunft. Das Vernehmbare aber stammt nicht aus der Vernunft, sondern aus Offenbarung" (191).

Dogmatik als Selbstverständnis steht nun freilich nicht nur der Wissenschaft gegenüber, von der sie sich unterscheidet, sondern zugleich der Philosophie, welche schon von sich aus die Unterscheidung von wissenschaftlichem und transzendierendem Denken vollzieht und sich dabei nicht wie die Dogmatik auf eine bestimmte geschichtliche Tradition beschränkt, sondern sich allseitig öffnet, ja, die Beschränkung (so vor allem Jaspers) gerade um der transzendierenden Vergewisserung willen verwirft (39). Die Begründung jener Beschränkung ist, nachdem zuvor die Dogmatik gerade auf Grund der philosophischen Unterscheidung zweier Weisen des Denkens in ihrer allgemeinen Struktur bestimmt wurde, nicht einfach und jedenfalls nicht zu vollziehen, ohne daß damit bereits eine konkrete dogmatische Aussage, also eine Bekenntnisaussage gemacht würde.

B. meint allerdings über das Bekenntnis zur Gebundenheit an das Zeugnis der Verkündigung hinaus auch positiv „auf Philosophie eintreten" zu müssen (40) und kommt damit zu allgemeinen Aussagen: Dogmatik müsse mit Wahrheit auch in außerchristlicher Tradition rechnen, Glaube sei nur sinnvoll zu behaupten, wo er in eine „allgemeine menschliche Möglichkeit eingebettet" ist. Dogmatik lege der Philosophie gegenüber Zeugnis ab, daß man eine „geistige Heimat" brauche, Tradition brauche sichtbare Gemeinschaften (42). Es wird sich erweisen müssen, ob diese Aussagen Auslegungen des Glaubens sind, oder ob hier die Gefahr der Dogmatik im actus reflexus sichtbar wird, den Glauben jenseits der Begegnung von Offenbarung und Bekenntnis aus Postulaten über seine Struktur zu begründen.

Die Unterscheidung zweier Aussageweisen gewährt B. die Möglichkeit, das Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft zu lösen, das seiner Meinung nach in den bisherigen Ansätzen — Auflösung der Offenbarung in Vernunft in der „Vernunfttheologie" des Neuprotestantismus; Auflösung der Vernunft in Offenbarung in der „Offenbarungstheologie" Karl Barths; gegen-

seitige Beeinträchtigung von Vernunft und Offenbarung infolge ihrer gegenständlichen Zusammenordnung in der „Vermittlungstheologie" des Altprotestantismus und des römischen Katholizismus — ungelöst blieb (45 ff.).

B. überbietet dabei die traditionelle gegenständliche Korrelation von Vernunft und Offenbarung (mit ihrer Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Theologie) durch die Unterscheidung von „Offenbarung für Wissen" und „Offenbarung für Glauben". In der natürlichen Theologie alter Prägung tritt für ihn eine halb entmythologisierte Gestalt der Offenbarung noch einmal neben die mythische Gegenständlichkeit derselben (207) und damit entstehen zwei miteinander konkurrierende mythische Gegenständlichkeiten (210). Wenn die Offenbarungstheologie Barths demgegenüber mit der Verwerfung der alten natürlichen Theologie überhaupt keine Betrachtung der „Offenbarung für Wissen" mehr zulassen will, so droht sie die kritische Vernunft damit ganz aus der Dogmatik auszuklammern und vermag infolgedessen das „Wort" nicht mehr von der mythischen Gegenständlichkeit zu unterscheiden.

Was ist nun aber Offenbarung für Wissen? B. sagt: „Es gibt ... durchaus eine legitime Offenbarung für Wissen — nur ist diese Offenbarung derart, daß sie nicht die Grundlage einer natürlichen Theologie als eines vom Glauben unabhängigen Wissens bilden kann, und zwar deswegen, weil sie keinen gegenständlich aufweisbaren Inhalt besitzt, sondern letztlich die Offenbarung des Nichts darstellt" (225). Sichtlich hat eine solche Offenbarung mit der „allgemeinen Offenbarung" alter Prägung nichts zu tun, obwohl das Problem derselben in diesem Zusammenhange abgehandelt wird (225—254). Vielmehr ist Offenbarung für Wissen nichts anderes als der gemäß der Unterscheidung zweier Erkenntnisweisen festgestellte Charakter der Ungegenständlichkeit (Nicht-allgemein-Wißbarkeit) aller im Glauben vernommenen Offenbarung, sofern er im Wissen formal erhellt wird. Eben das Bewußtsein wachzuhalten, daß Offenbarung nicht im Wissen allgemein gegenständlich wird, sondern nur „für Glauben" Gehalt hat, ist die Aufgabe dieser negativen natürlichen Theologie. Deshalb besteht B. darauf: „Offenbarung des Nichts ist nicht nichts, sondern ist Offenbarung für Wissen" (254).

B. entwickelt hier seine Offenbarungslehre genau entsprechend der dreifachen Gliederung der Metaphysik von Karl Jaspers[7]. Der Offenbarung für Wissen entspricht bei Jaspers das „formale Transzendieren" als Abheben der metaphysischen Aussage vom allgemeinen Wissen. Was B. als „Offenbarung für Glauben" (256—284) darstellt; die Erörterung des Zustandekommens dogmatischer Aussagen im Selbstverständnis, entspricht in etwa den Ausführungen von Jaspers über „Existentielle Bezüge der Transzendenz". Die Erörterung des Sinngehaltes der dogmatischen Aussage selbst, die Jaspers unter dem Thema „Lesen der Chiffreschrift" abhandelt, stellt B. unter das Thema: „Das Symbol als Gegenständlichkeit der Offenbarung für Wissen und Glauben" (285—312). In diesen drei Schritten wird die Möglichkeit einer Christlichen Dogmatik als geschichtlich bestimmte und deshalb vom Selbstverständnis zu verantwortende Erhellung des Glaubens gegenüber dem wissenschaftlichen Denken begründet.

Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung wird von B. im Rahmen seiner Aneignung der philosophischen Existenzdialektik durch den Hinweis auf die „Ungegenständlichkeit" der Transzendenz beantwortet (254 u.ö.), die Aussage über Offenbarung ist dementsprechend erkenntnistheoretisch betrachtet als „Symbol" zu bezeichnen. Wird damit eine (formal festzustellende) besondere Gegenständlichkeit des Offenbarungswissens verneint und der Theologie die Möglichkeit echter Toleranz eröffnet, so bezieht das Selbstverständnis des christlichen Glaubens sich doch faktisch auf die Botschaft von der Offen-

[7] Vgl. Karl Jaspers, Philosophie, 1948², 3. Buch, Metaphysik: Das formale Transzendieren (705—732), existentielle Bezüge der Transzendenz (733—784), Lesen der Chiffreschrift (785—879).

barung Gottes in Jesus Christus und damit (faktisch!) auf den besonderen Gegenstandsbereich des Zeugnisses von dieser Offenbarung in der Heiligen Schrift (315—443). An ihr wird nun speziell die Unterscheidung und Zusammengehörigkeit von historischer Erkenntnis und glaubendem Verstehen noch einmal dargelegt.

Die „Typen unhistorischen Schriftverständnisses" in der bisherigen Theologie (326) beruhen nach B. sämtlich darauf, daß die Unterscheidung von Historie und Glaubensverstehen nicht richtig vollzogen wird und damit eine von beiden Einstellungen, oder beide zu kurz kommen. Als exemplarische Formen nennt B.: die lehramtliche Bindung der Auslegung im römischen Katholizismus (1), die Lehre von der Verbalinspiration im Altprotestantismus (2), die rein historische Auslegung der Schrift im Rationalismus bis zu Albert Schweizer (3), die pneumatisch-übergeschichtliche Schriftauslegung von Ritschl bis Kähler (4), die hermeneutisch mangelhaft geklärte „christologische" Exegese der Schule Karl Barths (5) (326—337). Sie alle vertreten ein berechtigtes Anliegen (359 ff.), die fehlende Erkenntnis des Symbolcharakters der Offenbarung treibt aber in allen dazu, entweder die historische Kritik vorzeitig auszusetzen oder die Eigenart der Offenbarung zu leugnen (369 ff.). Hier findet sich eine große Zahl trefflicher Charakterisierungen.

Die Lösung wird auch hier in der unio personalis von historisch-wissenschaftlichem Erklären und glaubendem Verstehen gefunden, welches im Medium redlich getriebener historischer Forschung sich gewinnt. „In der Situation der Geschichtlichkeit ist eine ... Scheidung von wissenschaftlichem Erklären und weltanschaulicher Deutung gar nicht mehr möglich." „Der alles tragende Grund des Verstehens aber besteht in einem jenseits von Objektivität und Subjektivität liegenden persönlichen Angesprochen-, Betroffen- und Beteiligtsein" (385 f.). So vollzieht sich glaubendes Schriftverstehen nach B. in einem Dreischritt: der Explicatio der historischen Kritik, der Meditatio, welche sich der besonderen geschichtlichen Situation des Verstehenden bewußt wird und schließlich der Applicatio, in welcher sich die unbedingte Entscheidung für Offenbarung vollzieht. „Das Wort Gottes ‚gibt' es eben nicht, sondern das Wort Gottes ereignet sich in der Unbedingtheit des gläubigen Selbstverständnisses als Applicatio" (405).

Ist damit das Problem der Schrift von der Frage nach einer besonderen Gegenständlichkeit auf die Frage des besonderen in mit und unter dem Schriftverstehen ergehenden geschichtlichen Offenbarungsgeschehen hin verlagert worden, so wird schließlich verständlich, daß B. als „Normen" der Dogmatik neben den Schriftkanon „Bekenntnis" und „Lehramt" stellt. Denn das Bekenntnis, sofern es „schriftgemäß" ist, weist als Ausdruck glaubenden Selbstverständnisses den Zugang zum Verständnis der Schrift als „Wort Gottes" (426). Im inspirierten Lehramt der Kirche aber wird das Offenbarungszeugnis für gegenwärtiges Selbstverständnis vernehmbar ausgerichtet und im testimonium spiritus sancti internum vernommen (434). Im Miteinander der drei Normen wird die Ungegenständlichkeit (bzw. Symbolgegenständlichkeit) der Offenbarung bewahrt.

Der actus reflexus, der sich auf die Struktur der geschichtlichen Begegnung von Offenbarungszeugnis und Offenbarungsglauben richtet, der konsequent durchgeführte Versuch, in dieser Reflexion die Möglichkeit dogmatischer Aussagen zu begründen, kennzeichnet die dogmatische Grundhaltung von B. Er führt damit die Linie des dogmatischen Denkens weiter, die von Kierkegaards Climacus über die frühe dialektische Theologie zu Bultmann und Gogarten führt, ja er legt, wenn wir recht sehen, die erste schulgerechte Dogmatik dieser

Linie vor. Von Bultmann, den er gelegentlich zustimmend zitiert, unterscheidet ihn die viel stärkere wissenschaftstheoretische Orientierung. Der Gegensatz zweier Seinsbereiche und Denkhaltungen wird bei ihm aus der Geschichtlichkeit der Existenz begründet, nicht wie bei Bultmann zugleich zum Inhalt eines (durch Eschatologie und Soteriologie begründeten) theologischen Postulates gemacht. Das ist ein Vorteil, sofern die inhaltliche geschichtliche Tradition des christlichen Glaubens (und damit der „Mythos" bzw. die „Mythologie") bei B. wohl auch gegenüber dem gegenständlichen Wissen abgehoben, aber nicht, wie bei Bultmann, um des „sola fide" willen preisgegeben werden muß (vgl. 222!). Es ist freilich auch ein Nachteil, insofern die Dogmatik hier noch viel klarer als bei Bultmann in einem philosophischen Problemrahmen begründet werden muß, womit zum mindesten die Gefahr gegeben ist, daß dieser Rahmen eben nicht nur formalen Charakter besitzt, daß er die dogmatische Aussage nicht nur auf ihre intellektuelle Redlichkeit hin abhört, sondern inhaltlich zu bestimmen sucht. Daß diese Gefahr besteht, kann man z. B. an der Art der gegen K. Barth gerichteten Polemik beobachten. In ihr wird nicht nur eine mangelnde methodische Bewußtheit Barths, sondern der Vollzug des inhaltlich erfüllten Glaubensverständnisses überhaupt in einer Weise kritisiert, die die Frage weckt, ob B.s Bemühen, die Möglichkeit eines solchen erfüllten Glaubensverständnisses zu begründen, wirklich ernst gemeint ist, ob die Dogmatik als Selbstverständnis zum Vollzug dessen, was sie methodisch begründen will, wesenhaft in der Lage ist.

B. stimmt z. B. Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes zu — „sie könnte einen Ausdruck der wirklichen Geschichtlichkeit der Offenbarung für christlichen Glauben darstellen" —, erhebt dann aber Einspruch dagegen, daß Barth in dieser Lehre nicht nur einen Ausdruck für die Geschichtlichkeit sehen wolle, der als solcher eine allgemeinmenschliche ontologische Möglichkeit darstelle, sondern dafür eine exzeptionelle ontische Wirklichkeit (nämlich die biblische Offenbarungsbotschaft) in Anspruch nehme (375), für die es keinen Rahmen in einer allgemeinen Ontologie geben darf. Hier wäre wohl zunächst zu unterscheiden zwischen einer ontologischen Möglichkeit der Offenbarung, die vom Bekenntnis zu ihrer ontischen Verwirklichung her dogmatisch überhaupt nicht zu verneinen ist und einer solchen ontologischen Möglichkeit, welche vor der Realisierung durch Offenbarung, also unabhängig vom Glaubensverständnis durch Reflexion auf die Geschichtlichkeit der Existenz, prinzipiell zu begründen ist und für welche die Offenbarung dann nur noch eine unter den möglichen Realisierungen darstellt. Daß B. so nicht unterscheidet, ist die Ursache für zwei Unklarheiten in seiner Dogmatik, die zu schwer erträglichen Widersprüchen führen:

Einmal: Buri will das Recht des Glaubens begründen, sich auf die unbedingte geschichtliche Autorität zu gründen, sich zur Heilsgeschichte, zum einmaligen, entscheidenden Reden und Handeln Gottes zu bekennen (178, vgl. 196, 400). Er wirft aber der Offenbarungstheologie, die dieses Bekenntnis konkret vollzieht, vor, daß sie das hic et nunc des Wortes Gottes an ein illic et tunc eines geschichtlichen Faktums binde und damit Geschichtlichkeit an Geschichte verrate (132). Natürlich wehrt er sich mit Recht gegen eine supranaturalistische ontologische Herausnahme eines historischen Geschehens. Wenn er aber auch die bekennend dogmatische (also faktisch ontische) Herausnahme damit ablehnt, dann ist der Dogmatik als Selbstverständnis das geschichtsbezogene Bekenntnis, das sie fordert, offenbar selbst nicht möglich. B. hat für das hoffnungslose Aneinandervorbeireden von „Barthianischer" Bekenntnisaussage und Bultmann-Gogartenscher Reflexion auf die Unmöglichkeit einer „besonderen Geschichte" offenbar kein neues Wort.

Ein ähnliches Schwanken zeigt sich in der Bewertung der Wahrheitsgewißheit des Glaubens. B. bindet diese Wahrheitsgewißheit grundsätzlich an das unbedingte geschichtliche Verhalten, das sich im Bekenntnis ausspricht. Wenn er die „ontologische Möglichkeit des Glaubens" allgemein aufweisen will, so könnte das, wie schon erwähnt, eine Folgerung aus dem Glaubensverständnis sein, das sich auf die Wirklichkeit hin auslegt. Wenn bei B. aber der Aufweis der „ontologischen Möglichkeit des Glaubens" die Wahrheit des Glaubens begründen soll, so geht er dem Glauben offenbar *voraus*, ist also *nicht* an diesen gebunden. Wenn B. sagen kann, daß Offenbarung eine allgemein menschliche Erscheinung darstelle, die (nur) für unsere Situation unablösbar mit der Botschaft von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verbunden sei (315), dann scheint er (mit dieser Identifizierung von Offenbarung und Offenbarungsanspruch) den Zirkel des christlichen Glaubensverständnisses zu verlassen und eine spekulative Aussage zu machen. Die gleiche Zweideutigkeit zeigt sich in der (am rechten Ort sicherlich möglichen) Feststellung, daß die christliche Überlieferung mit ihrer Botschaft von der Heilstat in Jesus Christus nicht außerhalb der menschlichen Geistesgeschichte stehe, sondern „einen Teil derselben" darstelle und daß sich die Dogmatik deshalb auf jene beziehen müsse (442). Richtig ist, daß der Glaube den Zirkel seines Verstehens beständig zu erweitern trachtet, falsch (weil diesen Zirkel überschreitend) dagegen erscheint es, wenn der Grund für jene Erweiterung darin gefunden werden soll, daß der christliche Glaube die Aktualisierung einer allgemeinen Möglichkeit darstellt.

Die Begründung der Dogmatik im actus reflexus steht hier mit Kierkegaard in der Gefahr, das „Was" des Glaubens aus seinem „Wie" zu deduzieren. Der Satz, daß das Selbstverständnis „Materialprinzip" der Dogmatik sei, ist der prägnante Ausdruck dafür, daß „Dogmatik als Selbstverständnis" nicht nur bedeutet, daß jeder theologische Satz ein bekenntnisbestimmter Satz ist, daß vor jedem theologischen Satz das „Credo" muß stehen können (wogegen i. d. T. nichts einzuwenden wäre), sondern daß die Struktur des Selbstverständnisses auch den einzigen verbindlichen *Inhalt* der Dogmatik darstellt. Damit würde der oftmals gegen Bultmann erhobene Vorwurf, daß der Begriff Selbstverständnis den Raum dogmatischer Aussagen nicht öffne, sondern verschließe, sich auch gegen Buri kehren. Wird der Begriff Selbstverständnis in diesem letzteren Sinne verwandt, dann ist Offenbarung nur noch „mythologischer Ausdruck" für das Selbstverständnis (405), d. h. uneigentliche Rede, deren Gehalt keine Verbindlichkeit in Anspruch nehmen kann. Damit entsteht ein Offenbarungs-Aktualismus, in dem der Begriff Selbstverständnis nahe an den Begriff „sinnsetzende Subjektivität" rückt, so, wenn B. feststellt, jede Zeit gestalte den Christusmythos neu. Einen „Anspruch" der Offenbarung gibt es dann eigentlich nicht, ein solcher ist nur Setzung des Selbstverständnisses, in der dieses sich selber hell wird. Liegt der Grund für diese erstaunliche Wendung vielleicht darin, daß hier immerfort das Selbstverständnis objektiviert und damit der Offenbarung gegenübergestellt wird, statt daß die Dogmatik das Selbstverständnis des Glaubens im Blick auf die Offenbarung konkret vollzieht? Hier scheint die Grenze des actus reflexus zu liegen. Die Fortsetzung des B.schen Werkes wird zeigen, ob es dabei bleibt, oder ob es dem Ansatz beim Selbstverständnis gelingt, das Glaubensverständnis zu entfalten[8].

---

[8] Einen Ansatz zur Entfaltung hat Buri in den „Thesen zur Christologie der Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens" in S. Th. U. 1958, 81 ff., vorgelegt.

b) O. Webers „Grundlagen der Dogmatik", von denen bisher ebenfalls nur der 1. Band vorliegt, können in vieler Hinsicht als Gegenwurf zu Buris Dogmatik angesehen werden. Denn W. begründet die Dogmatik bewußt nicht durch Reflexion auf die (im dogmatischen Denkakt vorliegende) Struktur des geschichtlichen Denkens im allgemeinen, sondern von Anfang an durch den Vollzug konkreter dogmatischer Aussagen. Dogmatik beginnt im faktischen Vollzug des geschichtlichen Denkens mit einem „Sprung" (10), der dann nachfolgend vor einem kritischen Methodenbewußtsein auszuweisen ist (11 f.). Doch können die Bedingungen dieses Sprunges nur erhellt werden, indem er schon vollzogen wird. „Echte *Pro*legomena zur Dogmatik gibt es nicht" (10). W. schließt sich damit bewußt an den durch K. Barth beschrittenen Weg an, womit über die Übereinstimmung im einzelnen noch nichts ausgesagt ist.

Der außerordentlich reiche Gehalt des Werkes im einzelnen kann im Rahmen dieses Berichtes nicht einmal andeutungsweise entfaltet werden, um so mehr, als der erste Band über die dogmatische Grundlegung (1—385) hinausreicht und auch die Gotteslehre (386—509), die Schöpfungslehre (510—581) und die Anthropologie (582—695) enthält. Als Studienbuch will das Werk mit der Entfaltung der eigenen dogmatischen Position auch die Darbietung des üblichen dogmatischen Lehrstoffes verbinden. Abgesehen von dieser didaktischen Absicht prägt sich in der ständigen Bezugnahme auf die dogmatische Tradition (die „Väter und Brüder") auch eine Eigenart des eingeschlagenen Erkenntnisweges aus. Im Gegensatz zur Reflexion auf Methode, welche vor allem die Verschiedenheiten der Struktur dogmatischer Aussagen ins Blickfeld rückt und deshalb bei Werner und Buri zur destruktiven Problemgeschichte führt, kommt für die Reflexion auf den Gehalt des Bekennens ungleich stärker die Gemeinsamkeit und Kontinuität der Geschichte der Dogmatik zur Geltung.

W. bringt den Bezug der dogmatischen Aussage auf ein geschichtliches Begegnungsgeschehen immer wieder zum Ausdruck. Eine Begründung der Dogmatik durch Einordnung in einen „ontologischen" Denkzusammenhang erscheint ihm deshalb unmöglich (9).

Der Bezug auf die Begegnung unterscheidet die christliche Lehre von aller Lehre von allgemeinen Wahrheiten (16 ff.), verwehrt es ihr, zum System, zur Ideologie zu werden (66). Indem christliche Lehre als Antwort auf Offenbarungsgeschehen möglich ist, eignet ihr „Personalität" (21). Dogmatik ist weder Produktion noch Reproduktion von Sachaussagen (49), sondern „personales" Geschehen. Die kirchliche und dogmatische Sprache hat sich deshalb gegenüber den zwei Extremen einer kirchlichen Sondersprache und einer Preisgabe der Sache an die „heidnische Sprache" des menschlichen Selbstverständnisses als antwortendes Verhalten zu bewähren (34 f.). Im Gegensatz zur Selbstbehauptung eines kirchlichen Positivismus (209) ist es gerade die „Wissenschaftlichkeit", welche die dogmatischen Aussagen methodisch kontrollierbar macht und ihrem eigenen Kriterium (nämlich dem Dogmatik gründenden Geschehen) unterwirft (61 ff.).

Bei dieser grundsätzlichen Betonung der Personalität des dogmatischen Denkens zeigt sich nun doch überall die „Kehre", welche die erfüllte Aussage über das Offenbarungsverständnis vorordnet und die Reflexion auf seine Struktur nur nachfolgend zuläßt. „Das Einzigartige läßt sich nicht aus dem Nicht-Einzigartigen als notwendig ableiten. (Die umgekehrte Frage ist jedoch die, ob sich nicht das ‚Allgemeine' vom schlechthin Einzigartigen her verstehen

[9] Als Beispiel für die Durchführung dieses Grundsatzes vgl. die Begründung der Kanonizität der hl. Schrift (274 f., 282).

lasse, ob es also nicht eine von dem Vernehmen der Offenbarung herkommende Sicht auch der ‚allgemeinen' Wissenschaft gibt)" (20f.). Buris Forderung des Nachweises der allgemeinen ontologischen Möglichkeit ist hier also abgewiesen zunächst in dem materialen Sinne, daß eine allgemeine Möglichkeit nichts über den Gehalt des Glaubens präjudizieren darf. Vielmehr werden umgekehrt aus dem Vollzug des Glaubensverständnisses heraus Aussagen von allgemeinem Geltungsanspruch gemacht.

Die konkret theologische oder „christologische" Lösung allgemein formulierter Probleme wird in allen Teilen des Werkes durchgeführt. So wird die Frage nach der anthropologischen Möglichkeit des Glaubens aus dem Ereignis der Inkarnation begründet (77). Entsprechend ist bei der Frage nach der Auslegung der heiligen Schrift der vernehmende Mensch von der Anrede des Wortes „mit-gesetzt" (366). Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt" ist pneumatologisch zu lösen (598). „Die theologische Erkenntnislehre ist kein Sondergebiet allgemeiner Erkenntnistheorie, sondern sie ist wesenhaft bereits *selbst* Theologie, Rede von Gott" (186). Entsprechend ist auch die Behauptung einer besonderen Hermeneutik der Schrift kein wissenschaftstheoretischer Satz, sondern ein Bekenntnissatz (346), und ebenso: „Die Nichtobjektivierbarkeit Gottes ist kein Postulat, sondern nur das interpretierende Nachsprechen des Wortes, das Jesus Christus ist" (372). Der Versuch der natürlichen Theologie, insbesondere der Gottesbeweise, erscheint damit als „Übergehung der göttlichen Güte". Gelänge es aber, sie als Auslegung des Christusbekenntnisses zu verstehen, so könnten sie Gott dem vernünftigen Vernehmen als „Garanten" der Welt bezeugen (249ff.). Ebenso ist die überkommene Lehre von den Eigenschaften Gottes auf eine Bezeugung des Offenbarungsgeschehens zurückzuführen. „‚Gott ist gegenwärtig', das ist recht verstanden keine ortslose unbezogene Aussage, sondern eine christologische" (498). Erst recht ist die Anthropologie christologisch zu begründen (613). Die Erkenntnis der Geschöpflichkeit ist Gotteserkenntnis im Sinn der Offenbarung (518). *Den* Menschen gibt es nur in Gottes Handeln. „Weil Gott in dem *einen* Menschen Jesus Christus am Menschen gehandelt hat, *darum* darf theologisch legitim von *dem* Menschen geredet werden" (591).

Diese Aussagen können außerhalb des Glaubensverständnisses als willkürlich erscheinen. Um dessentwillen wendet sich z.B. Buri heftig gegen die christologische Anthropologie und kann in der christologischen Auslegung nur „Legitimierung des Einfalls und der Beliebigkeit" sehen. Von W. her wäre ihm fragend entgegenzuhalten, ob hier nicht bloß vollzogen würde, wozu Buri gerade den Weg freimachen will, das Selbstverständnis des Glaubens, und ob der Protest Buris nicht vielmehr erweise, daß er entweder nicht fähig oder nicht willens sei, die von ihm begründete Möglichkeit zu verwirklichen.

Wenn in W.s Werk eine polemische Linie gefunden werden kann, so ist es die durchgängige Abwehr einer beim Selbstverständnis ansetzenden Theologie. Alle andere Kritik (z.B. an Barth) hat dagegen gelegentlichen Charakter. Hier aber liegt für W. die eigentliche Gefahr aller Dogmatik: die Häresie. „Häresie liegt in nuce überall da vor, wo die Kirche in ihrer Verkündigung das vorgegebene oder mitgegebene menschliche Selbstverständnis zum Maßstab des Wortes macht" (32f.). Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Verkündigung dieser Gefahr gar nicht entgehen kann, weil sie „für die Welt offen" und damit für das Selbstverständnis offen zu sein hat. Das kann jedoch bei dieser, an K. Barths bekannte Lehre von der doppelten häretischen Möglichkeit (KD I/1,33) anknüpfenden Auffassung nur so der Fall sein, daß das Selbstverständnis dabei niemals zum Kriterium des Wortes Gottes wird. Wenn W. feststellt, „daß der Mensch, solange und sofern er sich in seinem Selbstverständnis selber behauptet, in Wahrheit seine Existenz verfehlt, seine Geschöpflichkeit übersieht und ungläubig verkennt, daß er überhaupt nur als der Mensch coram Deo wahrhaft Mensch ist und also statt seinerseits Kriterium zu sein einem Kriterium unterliegt, das ihn aller eigenmächtigen Sicherungen

beraubt" (33), so ist deutlich, daß hier von Selbstverständnis in einem anderen Sinne die Rede ist als bei Buri, da jenes ja erst im Glauben selbst zur Entfaltung kommt. Dennoch läßt W. keinen Zweifel, daß er mit seiner Definition auch dieses meint und zwischen Selbstverständnis in materialem und in formalmethodischem Sinn keinen Unterschied macht. Die Ontologie der Geschichtlichkeit ist von der „Ontologie" in traditionellem Sinn nicht unterschieden (11), weil sie anstelle der Anerkennung des schlechthin Besonderen eine Kategorie des Besonderen setzt (61). Im übrigen aber erweist für W. die am Selbstverständnis orientierte Theologie faktisch, daß das Selbstverständnis ein materiales, nicht nur formales Kriterium darstellt, weil sie durch ihr Drängen auf „Entweltlichung" (583 u. ö.) den Bereich theologischer Aussagen inhaltlich einschränkt. Das ist auch das Ergebnis der ausführlichen Auseinandersetzung mit der Hermeneutik R. Bultmanns (344; vgl. 366 ff.). Indem hier das Kerygma als Existential behandelt wird, kann nach W. die unbedingte Vorordnung des Kerygmas nicht mehr zur Geltung kommen (374). Die formale Feststellung der Ungegenständlichkeit Gottes (371 f.) läßt das Heilsgeschehen zum „dimensionlosen, punktuellen Woher eines neuen Selbstverständnisses" werden (375) und liefert die Aussage über Christus einem Aktualismus aus (383), in dem in der Konsequenz sogar die Unterscheidung zwischen richtiger und häretischer Predigt belanglos werden müßte (210). Das Kerygma wird damit „an die Stelle versetzt, die Christus gebührt, während es in Wirklichkeit nur die Weise ist, wie uns Christus ... begegnet" (375). Wenn aber so der Gegenstand des Glaubens in das neue Seinsverständnis aufgelöst wird, so ist nach W. die Subjekt-Objekt-Spaltung nicht überwunden, sondern in Wahrheit das Subjekt auf Kosten des Objekts in den Vordergrund getreten (375).

Es ist offenbar, daß der Begriff Selbstverständnis für W. etwas Geschlossenes bezeichnet und gerade nicht jene Offenheit zum Vernehmen besitzt, welche die Theologen, die diesen Begriff methodisch verwenden, mit ihm zum Ausdruck bringen wollen. Zugespitzt: *Wenn Buri das erfüllte Glaubensverständnis objektivierend auf seine Struktur hin befragt, statt es zu vollziehen, so könnte man sagen, daß W. das geschichtliche Selbstverständnis objektiviert, statt es zu vollziehen* (wobei sich doch allererst erweisen könnte, ob hier wirklich die Subjektivität des Menschen sich dem Worte Gottes vorordnet). Freilich wird man W. (der sich im einzelnen häufig zustimmend auf Bultmann bezieht) zubilligen, daß er die Rede vom Selbstverständnis, wie sie nun einmal vorliegt, auf die Angemessenheit ihres Christuszeugnisses hin befragt. Wir stellten bereits fest, daß Buri sich gegen eine subjektivistische Auslegung des Selbstverständnisses nicht zureichend sichert.

W.s Einspruch gegen den methodischen Bezug auf das Selbstverständnis richtet sich nicht nur gegen den materialen Mißbrauch desselben, sondern gegen die formale Vorordnung des Erkenntnisproblems überhaupt. Der Ansatz dafür ist in der Anthropologie zu finden. Die Begründung der Anthropologie in der Christologie macht, so wahr Christus als wahrer Mensch bekannt wird, sowohl ein beziehungsloses Nebeneinander von Offenbarungsaussage und Selbstverständnis unmöglich, wie eine einsehbare Kontinuität beider (592 f.). W. betont, daß die „Verstehbarkeit" der christlichen Botschaft nicht durch den Aufweis eines Anknüpfungspunktes, sondern im erfüllten Glaubensverständnis durch das Bekenntnis zum Heiligen Geist begründet wird, das „zwischen Doketismus und Subordinatianismus ‚mitten hindurch' geht" (598). D. h. die Christusbotschaft geht ins Verstehen *ein* (gegen einen Doketismus, in dem die Christusbotschaft rein positiv neben der sinnvoll verstehbaren Wirklichkeit zu

stehen käme), sie geht aber nicht im Verstehen *auf* (gegen einen Subordinatianismus, in dem die Christusbotschaft, ihrer Exklusivität beraubt, auf eine allgemeine menschliche Wahrheit reduziert würde).

Diese paradoxdialektische Bestimmung der hermeneutischen Aufgabe macht deutlich, daß der Weg „mitten hindurch" nur in ständig neuer Begegnung mit dem bezeugten Offenbarungsgeschehen Ereignis sein kann, daß jede formulierte Aussage dagegen als gegenständliche jederzeit „doketisch" oder „subordinatianisch" mißdeutet werden kann. Wenn W. der Theologie des Selbstverständnisses implizit den Vorwurf des Subordinatianismus macht, so wird man fragen müssen, ob seine Kritik gelegentlich die Grenze des Doketismus überschreitet. Wohl gesteht er zu, daß die neue Daseinsverfassung im Glauben in Gestalt eines Selbstverständnisses auftritt (599). Was kann es aber heißen, daß der Mensch zwar die Botschaft zu vernehmen vermag, aber „die Sache, die neue Daseinsverfassung und die ihr entgegenstehende alte" nicht zu fassen vermag (599)? Daß er sie nicht in eine abgesehen von der Verkündigung bestehende allgemeine menschliche Möglichkeit umzusetzen vermag, wird zuzugeben sein, aber was heißt „nicht zu fassen"? Heißt das nicht, daß also die Aussage über die Daseinsverfassung nur rein positiv durch die kirchliche Tradition weiterzugeben und durch Willensakt (fides implicita!) anzuerkennen ist als unfaßbare und damit unausweisbare veritas revelata? Wäre nicht eben dies „Positivismus" und „Doketismus"? Wohl wird gegenüber einer allzu forschen existentialen Interpretation („erledigt ist . . .") mit Recht darauf hingewiesen, daß die christliche Verkündigung ihr materiales Kriterium nicht dem entnehmen darf, was das individuelle empirische Subjekt meint verstehen zu können. Aber kann diese Verneinung der grundsätzlichen Verständlichkeit für das individuelle empirische Subjekt zugleich Verneinung der Verstehbarkeit der „Sache" der christlichen Verkündigung überhaupt sein? Ist nicht beides zu unterscheiden? Es scheint, daß das Problem, das in der römischen Dogmatik unter dem Begriff der „credibilitas" erörtert wird, in der evangelischen Theologie noch eingehender Behandlung bedarf. Wenn wir W. darin zustimmen, daß diese Aufgabe „christologisch" zu lösen ist, so wird sich alles auf die Frage zuspitzen, was die „Anhypostasie" der menschlichen Natur und der menschlichen Begriffe (458) konkret bedeutet.

Die gleiche Frage stellt sich auch an anderer Stelle: Was heißt es, daß die rechte Haltung gegenüber der Bibel die sei, aus ihr das „schlechthin nicht zu Erwartende" zu vernehmen (348)? Heißt es, daß das „extra nos" ihres kontingenten Zuspruchs auf keine Weise in eine „intra nos" wahrzunehmende Seinsmöglichkeit zu verwandeln ist? Oder heißt es auch, daß die kritisch wissenschaftliche Weltorientierung (die nun allerdings auch Orientierung über Seinsmöglichkeiten in formalem Sinne ist) gegenüber dem — dann freilich nur noch positivistisch „doketisch" anzuerkennenden Sachgehalt der Bibel auszusetzen ist? Was heißt es, wenn in der sehr besonnenen Erörterung des relativen Rechtes der christlichen Erfahrung zuletzt auf die (im NT geschehende) Charakterisierung des christlichen Lebens als „Geburt" und „Tod" hingewiesen wird und an diesen (in Übereinstimmung mit dem NT?) gerade ihre Unerfahrbarkeit als Vergleichspunkt hervorgehoben wird (604)? Diese Fragen wollen die grundsätzliche Zustimmung zu W.s großem Werk in Ansatz und Durchführung nicht beeinträchtigen. Gerade weil in ihm nicht nur eine umfassende Zusammenschau der Grundlegungsfragen geschieht, sondern auch über die Wahrnahme der Geschichtlichkeit zur erfüllten dogmatischen Aussage fortgeschritten wird, wird man wünschen müssen, daß der Vorwurf der „Legitimierung des Einfalls und der Beliebigkeit" (Buri) keinen Gegenstand mehr an konkreten Unklarheiten finden kann, sondern sich nur noch gegen die christologische Dogmatik als solche wenden kann und damit abweisbar wird.

c) Die dogmatischen Entwürfe von Buri und Weber bilden bei aller methodischen Verschiedenheit im einzelnen einen polaren Gegensatz insofern, als sie die gleiche Aufgabe, Dogmatik als Aussage der Beziehung auf ein als Offenbarung bekanntes geschichtliches Geschehen (bzw. eine als geschichtliches Geschehen bekannte Offenbarung) zu begründen, in entgegengesetzter Weise in Angriff nehmen. Die Grundbestimmungen werden durchaus analog gegeben. Buri sucht

dialektisch den mittleren Weg zwischen einer gegenständlich supranaturalistischen Offenbarungstheologie und einer gegenständlich wissenschaftsgläubigen Vernunfttheologie. Webers Dogmatik schreitet analog zwischen doketischem (gegenständlichem) Offenbarungspositivismus und subordinatianischer (gegenständlicher) Theologie des Selbstverständnisses „mitten hindurch". Buri kann das Offenbarungsgeschehen legitim nur bezeugen durch das Bekenntnis seiner Nichtobjektivierbarkeit, Weber will die Nichtobjektivierbarkeit legitim nur vom Bekenntnis zum Offenbarungsgeschehen aus postulieren. Wird hier der gleiche Zirkel nur von verschiedenen Seiten her betreten oder ist es wirklich jeweils ein anderer (zumindest anders gerichteter) Zirkel? Der Weg „mitten hindurch" scheint freilich nur im faktischen Vollzug dieses Zirkels möglich zu sein und jeder gegenständliche Entwurf der dogmatischen Aussage bleibt demgegenüber inadäquat, läuft entweder Gefahr, als „Offenbarungspositivismus" (so bei Weber) oder als natürliches System des „Selbstverständnisses" (so bei Buri) mißverstanden zu werden. Wenn aber diese Inadäquatheit der dogmatischen Aussage, ihr Verweischarakter auf das durch sie bezeugte Geschehen der Offenbarung beiderseits eingesehen und gegenseitig konzediert werden könnte, dann möchte der Dissensus in der Dogmatik doch nicht so hoffnungslos erscheinen, als es bisher der Fall ist. Das Vermeiden unzureichender gegenständlicher Kritik auf beiden Seiten könnte das Aufeinanderbezogensein von actus directus und actus reflexus deutlich werden lassen und eröffnete die Hoffnung auf eine Dogmatik, die erfüllte Aussagen des Glaubensverständnisses mit kritischem Methodenbewußtsein zu verbinden vermöchte.

Dabei könnte dem Problem der (in positiver Gestalt beiderseits verneinten) natürlichen Theologie die Bedeutung eines Kriteriums zukommen. Buris formale Bestimmung der Nichtobjektivierbarkeit des Glaubens führt konsequent zu einer negativen natürlichen Theologie: Offenbarung für Wissen als Offenbarung des Nichts. Weber dagegen kann, im Bewußtsein der im Zusammenhang des Glaubensverständnisses begründeten Nichtobjektivierbarkeit, die Aussagen der traditionellen natürlichen Theologie, ihres gegenständlich demonstrierenden Charakters entkleidet und durch den Glauben interpretiert, als Zeugnis für Offenbarungsglauben gelten lassen. Buri zerstört den Gehalt der natürlichen Theologie, die er formal bestehen läßt. Weber rezipiert den Gehalt, indem er seinen Charakter als natürliche Theologie destruiert. Beide Auffassungen lassen sich als entgegengesetzte Modifikationen des Problems der analogia entis auffassen. Vielleicht ist nicht zuletzt die ungenügende Klärung dieses Grundproblems jeder dogmatischen Aussage der Ursprung des Zerfalls der dogmatischen Einheit im Protestantismus.

Der Versuch, angesichts dieses Dissensus neu zu orientieren, bestimmt in verschiedener Weise die Abhandlungen zur dogmatischen Grundlegung, die weiterhin erörtert werden, sei es, daß sie vermitteln, sei es, daß sie jenseits der hier gezeigten Alternative einen dritten Weg gehen wollen. Dabei wird die Aufgabe, den verschiedenen Problemen der dogmatischen Grundlegung entsprechend, verschieden akzentuiert: Die Frage nach dem Weg „mitten hindurch" stellt sich im Blick auf die Verkündigung als Frage nach dem Weg zwischen historischer Exegese und verbindlichem dogmatischen Verstehen (Diem). Sie stellt sich im Blick auf die Vernunft als Frage nach dem Weg zwischen einer

Theologie, die die transzendierende Aussage über den Theos einem immanenten Logos unterstellt und einer Theologie, welche den Logos preisgibt, weil sie die Aussage über den Theos im Sinne einer mythischen Verfügbarkeit versteht (Tillich). Sie stellt sich schließlich im Blick auf das Heilsgeschehen in verschiedener Weise als Frage nach dem Weg zwischen historienflüchtiger Geschichtlichkeit und willkürlich deutender Metahistorie (v. Oyen, Ratschow, Wingren).

IV.

Am ausdrücklichsten ist Diems Dogmatik durch den Hinblick auf den Gegensatz geformt, der das theologische Denken heute durch den Einfluß Barths einerseits, Bultmanns andererseits bestimmt. Die Erörterung beider Ansätze führt ihn zu dem Ergebnis, daß es kaum mehr möglich erscheint, „eine gemeinsame Diskussionsbasis zwischen diesen beiden Konzeptionen zu finden" (74). D. verwirft die daraus entstehende Resignation und bemüht sich, unter allen Umständen einen „Hauptnenner" zu finden. Seinen eigenen Ansatz nimmt er dabei entschieden in Richtung Barths, nicht zuletzt deshalb, weil die Theologen, welche sich in der Nachfolge Kierkegaards der Existenzdialektik verschreiben, das Unternehmen einer Dogmatik überhaupt fragwürdig machen. „Die Frage, ob man auf diesem Weg überhaupt wieder zu einer eigentlichen Dogmatik weitergehen kann und soll, ist noch durchaus offen, wenn nicht gar, z. B. bei Bultmann und Gogarten, bereits negativ entschieden" (33).

D. richtet freilich auch an Barth kritische Fragen. Sie betreffen im wesentlichen solche Gedanken, die ein Gefälle zum dogmatischen Positivismus aufweisen. Indem Barth die historische Frage in der heiligen Schrift nur als Frage nach dem Sinn und Zusammenhang der biblischen Texte als solcher verstehen will, vollzieht er nach D. eine „Überbietung und Ausklammerung der historischen Frage nach dem Werden und Wandel der Zeugnisse von der geschehene Offenbarung durch eine dogmatische Setzung" (89) und kann infolgedessen kein Gefälle zwischen dem offenbarten und dem geschriebenen Wort Gottes zur Geltung bringen (92). Damit entsteht die Gefahr eines materiellen Biblizismus (97). Wenn Barth auf Grund seiner Setzung die Einheit der Schrift postuliert, die Historiker aber diese Einheit in dem von Barth postulierten Sinne nicht wahrnehmen, so wird es nicht nur bei dem Dualismus von Exegese und Dogmatik bleiben, sondern es droht das dogmatische Denken sich in sich selbst zu schließen (96; vgl. Weber 10). Deshalb möchte D. den umgekehrten Weg gehen, indem er überlegt: wenn nach Barth in bezug auf die Schrift die historische und die theologische Wahrheitsfrage zusammenfallen, „müßte es dann nicht auch umgekehrt gehen, daß man auf dem Weg über die historische Frage zu der theologischen kommt oder mindestens, daß der Historiker und der Theologe zu derselben Frage kommen" (97). Diems Anliegen ist hier offenbar, der Existentialtheologie gegenüber nachzuweisen, daß die hermeneutische Aufgabe im Rahmen des Barthschen Ansatzes besser wahrgenommen werden kann als dort, wo die hermeneutische Frage zum Thema der Theologie überhaupt erhoben wird (54, 130, 164). Dagegen nämlich richten sich vor allem D.s kritische Bedenken. Sie laufen darin zusammen, daß die Existenzdialektik, statt das Offenbarungsgeschehen bekennend zur Aussage zu bringen, es auf die Systematik geschichtlichen Existierens reduziert, d. h. schließlich mit sich selbst identifiziert, sei es unter dem signum einer formalisierten Rechtfertigungslehre (so bei Käsemann 201 ff.) oder eines zum theologischen Kriterium erklärten „reformatorischen Schriftprinzips" (so bei Ebeling, 224). Die Folge aller dieser Ansätze — D.s Kritik läuft hier mit der von Weber parallel — ist der Dualismus von historischem Geschehen und Glaubensverständnis, die Reduktion des theologisch Bedeutsamen am historischen Geschehen auf ein bloßes „Daß" (64), die Ableitung des Gehaltes der Verkündigung aus ihrer Struktur (213).

D. h. anstelle des konkreten Dogmas tritt ein formalisiertes Kerygma als Anrede (67 f.), das Gefälle vom Wort zum Glauben wird fraglich (84), die Offenbarung als Geschehen fällt aus (239), anstelle der Entscheidung für Geschichte tritt die Entscheidung für die eigene Geschichtlichkeit (118).

Wieder bleibt zu fragen, ob dieses „objektivierende Verständnis" der Existenzdialektik deren Intention wirklich gerecht wird. D. kann dagegenhalten, daß die Enthaltsamkeit der Existentialtheologie gegenüber den objektivierenden Aussagen des Bekenntnisses ihre eigenen „dogmatischen" Aussagen, wo sie einmal geschehen (wie in Bultmanns Kritik am christologischen Bekenntnis des ökumenischen Rates oder in Gogartens Unterscheidung zwischen irdischer und ewiger Geschichte zwischen Vater und Sohn), aufs höchste zweideutig macht (72, 239 ff.).

D. geht bei seinem eigenen Versuch, der dem Anliegen beider Seiten gerecht werden soll, von einer Untersuchung des Begriffs der Verkündigung im Evangelium aus. Er kommt zu dem Ergebnis: „Wenn ... der Inhalt der Verkündigung, der Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft zusammenfällt mit dem Ereignis ihres Verkündigtwerdens, und dieses Ereignis in dem initiativen Kommen Jesu zur Verkündigung begründet liegt, so können wir zugespitzt sagen: er verkündigt die Gottesherrschaft, indem er sich selbst verkündigt als den, der sie bringt" (104). Mit dieser grundlegenden Feststellung ist für D. nicht nur der inhaltliche Gegensatz des Evangeliums Jesu und des Evangeliums von Jesus aufgehoben, sondern es läßt sich von hier aus die Verkündigung der Apostel vom Auferstandenen (und der Evangelien als Osterberichte) als Fortgang der Verkündigung des historischen Jesus verstehen. „Wenn aber Jesus Christus das Subjekt dieser Verkündigung ist, kann man nicht mehr zwischen dem Irdischen und dem Erhöhten unterscheiden, sondern diese Verkündigung ist in sich identisch sowohl in bezug auf ihr Subjekt, wie auf ihren Inhalt" (109).

In dieser „Verkündigungsgeschichte", die nach dem Zeugnis der Evangelien von dem historischen Jesus ihren Ausgang nimmt und in welcher der Erhöhte durch den Mund der Zeugen sich selbst weiterverkündigt, sieht D. das Geschehen in bezug auf das historische und dogmatische Aussagen nicht mehr unheilvoll auseinandergehen, sondern übereinkommen. Im Gegensatz zur Beurteilung der objektiven Heilsgeschichte durch die Existentialtheologie wird die Verkündigungsgeschichte von D. durchaus gegenüber dem sonstigen geschichtlichen Geschehen herausgehoben als „exzeptionelle Geschichte" (212, vgl. 219). Dennoch bedeutet diese Herausnahme keinen Offenbarungspositivismus. Einmal deshalb nicht, weil die „Ausgrenzung" dieser exzeptionellen Geschichte nicht ontologisch, sondern nur dogmatisch geschieht (224), d. h. im Bekenntnis, welches von einer objektiv theoretischen Herausnahme sich unterscheidet[10]. Dann aber vor allem nicht, weil diese Geschichte nicht Geschichte von objektivierbaren veritates revelatae darstellt, sondern durchaus personal bestimmt

[10] Es erscheint unfruchtbar, im Sinne der Bultmannschen Schematik Diem den Barthschen Geschichtsbegriff mit seinem Ineinander von historischer und unhistorischer Geschichte zum Vorwurf zu machen (Biehl in ThR 1957, 59 f.), solange nicht berücksichtigt wird, daß „unhistorische Geschichte" eine hermeneutische Kategorie ist, in welcher die „Bedeutsamkeit" der historischen Geschichte ausgesagt wird.

ist: als Geschichte des sich im Zeugnis der Zeugen selbst verkündigenden Jesus, der uns in diesem Zeugnis begegnet. Immerhin hat diese Geschichte auch ihre objektivierbare, historische Seite (164 f.). Um sie theologisch zu erfassen, eignet D. die geistreiche Interpretation des Begriffes der „Überlieferung" durch Barth an, welche Überlieferung Jesu in die Hände der Feinde durch Judas und apostolische Überlieferung des verkündigten Jesus durch Paulus einander interpretieren läßt (160 f.). Die Überlieferung Jesu besteht deshalb nicht in der Weitergabe von Lehrsätzen, sondern in dem höchst qualifizierten Ereignis der Verkündigung, in dem der Verkündigte sich vergegenwärtigt (162). Diese Eigenart der Verkündigungsgeschichte stellt nun auch das historische Interesse vor die Entscheidungsfrage, ob sie das Bezeugte im Sinne des ungläubigen Wissenwollens oder im Sinn von Verkündigung und Glauben vernimmt. Unter Berufung auf die Berichterstattung der Evangelisten (107) hält D. deshalb eine die Texte nicht in ihrer eigenen Intentionalität würdigende historische Rückfrage dahinter für eine Verfehlung der spezifisch historischen Aufgabe der Theologie (126). Eine solche Rückfrage ist nur zum Verständnis der Texte selbst sinnvoll. Die Frage dagegen, „wie es eigentlich gewesen" ist, schließt nach D. von dem Wahrnehmen der Sache, von der Teilnahme an der Verkündigungsgeschichte aus (127).

Im Zusammenhang dieser Konzeption, die in ständiger Auseinandersetzung mit den Exegeten der Bultmannschule geführt wird, stellt sich eine große Anzahl spezieller Fragen. Insbesondere der Gedanke, daß Jesu Verkündigung in den Aposteln sich fortsetze, verlangt eine klare Abgrenzung gegenüber der römischen Konzeption, welche D. vor allem an H. Schlier ins Auge faßt (98 ff., vgl. 40 ff.), verlangt insbesondere eine Begründung des Kanons in seiner Vorrangstellung. D. versucht diese, indem er „mitten hindurch" gehend zwischen der altprotestantischen Konzeption der Schrift als inspirierter „Lehreinheit" (175, 197) und der existenzdialektischen Annahme eines „Kanons im Kanon" (die freilich nicht den Kanon verbindlich mache, sondern allein ihr „Deutungsprinzip" [201]) die Schrift als „Verkündigungseinheit" (204, vgl. 197) auffaßt, die sich — als Verkündigung des sich selbst verkündigenden Jesus — gewissermaßen selbst kanonisiert hat (179). Wiederum ist damit eine These Barths aufgenommen und personalistisch zugespitzt: der Gedanke der von der Kirche nur anerkannten faktischen Selbstdurchsetzung des Kanons.

Als das sich selbst beglaubigende Zeugnis von der Geschichte des sich selber verkündigenden Jesus ist die kanonische heilige Schrift nicht nur im Allgemeinen der Ursprung und Maßstab jeder rechten Verkündigung (als Predigttext) (vgl. 190), sondern im Besonderen Grundlage und Maßstab der verbindlichen dogmatischen Darlegung des Glaubensverständnisses. Die Schriftauslegung, als Moment in der konkreten Verkündigungsgeschichte, wird zum theologischen Ort des dogmatischen Denkens (245 ff.). Sein Merkmal ist der „hermeneutische Zirkel", in welchem die Texte auf das von ihnen Bezeugte hin befragt werden und umgekehrt die „Zeugnisse nur durch das Bezeugte selbst auszulegen sind" (255; vgl. 156). Dieser Zirkel unterscheidet die „dogmatische" Exegese im Sinne D.s von der „systematischen", welche im Zirkel von Text und Deutungsprinzip (Selbstverständnis u. dergl.) verläuft und den Text damit vergewaltigt (255). Allein die „dogmatische" Exegese kommt zu einer konkreten Aussage über den Heilsratschluß Gottes (= das Dogma), die sich in einer Mehrzahl von

Dogmen entfaltet (263 ff.). In diesem Sinne sind die kirchlichen Dogmen zu verstehen (z. B. die Trinitätslehre) (257). Sie haben als das „Woraufhin der Befragung des Textes" (258) selbst hermeneutische Funktion. „Dabei war es jedenfalls die ursprüngliche Absicht der Kirche, von der her wir die ganze Dogmenbildung zu verstehen und kritisch zu beurteilen haben, eine notwendige Hilfe für die Schriftauslegung zu geben" (257). Die Dogmen sind dabei andererseits darauf angewiesen, sich in erneuter Exegese, im verbindlichen Hören (ἀκοή) (255 f.) auf das Zeugnis der Verkündigung (und nur hier!) als wahr zu bewähren (264, 313). Diese ἀκοή wird damit für D. geradezu zu einem „Moment in der Offenbarungsgeschichte" (256). In der Bezogenheit auf die ἀκοή ist das formulierte Dogma für D. also in spezifischem Sinne relativ. Deshalb kritisiert er ebensosehr die römische Emanzipation des Dogmas von der kritischen Instanz der Schriftauslegung durch das infallible Lehramt (303 ff.) wie das lutherische Verständnis des Dogmas als reine Lehre (Konkordienformel [308 f.]; P. Brunner [310]).

Welche Bedeutung dem Versuch D.s, die verfestigten Alternativen des dogmatischen Denkens zu überwinden, zukommt, bezeugt das dankbare Echo seines Werkes. Der Rückverweis auf die Verkündigungsgeschichte darf als entscheidender Beitrag zur Ortsbestimmung der dogmatischen Grundlegung, als Erhellung des Geschehens, dem sie entspringt, betrachtet werden.

Die Fragen an ihn mögen deshalb als Bejahung und Teilnahme an dem hier beschrittenen Weg verstanden werden. Sie richten sich einmal auf den Aufgabenbereich, den D. der historischen Forschung stellt und im Zusammenhang damit an seine Fassung des hermeneutischen Zirkels. Wird hier wirklich der Weg „anders herum" (97), nämlich von der vorbehaltlosen historischen Frage zur Dogmatik gegangen, wenn der Kanon (nicht der einzelne Text) in seiner faktischen (positiven) Selbstlegitimierung der historischen Frage vorab die Bedingung stellt, daß es keine legitime Frage nach der veritas supra scripturam (canonicam) gibt? Umfaßt also *dieser* hermeneutische Zirkel die *historische* Frage im eigentlichen Sinne? Inwiefern unterscheidet sich der dogmatische hermeneutische Zirkel nun in seiner Geschlossenheit von dem D. zufolge keine Einrede von außen mehr duldenden „systematisch" hermeneutischen Zirkel Bultmanns (218 f.; 255 f.)? Gewiß kann der theologische Zirkel nur durch einen „Sprung" betreten werden. Das ist ja eben auch Bultmann zu konzedieren. Ist es aber nicht denkbar, daß auch *innerhalb dieses Zirkels* die historische Frage in wirklicher Freiheit zur Geltung kommen könnte als Rückfrage — so wie im Bericht von Cäsarea Philippi gerade die Rückfrage: „Wer sagen die Leute daß des Menschen Sohn sei" zum rechten Verständnis der Petrusbekenntnisse unabtrennbar hinzugehört[11]? D. kritisiert an der Auffassung des Dogmas als „Doxologie" durch Schlink und Gloege (34 ff.), daß sie den „konsequenten Personalismus" der Existentialtheologie durch ihr Postulat einer transpersonalen (dogmatischen) Aussage nicht wirklich durchbrechen und deshalb die Dogmatik nicht wirklich vor der Auflösung bewahren könne. Abgesehen davon, daß D.s Nachweis an dieser Stelle nicht ganz überzeugt, wäre hier gegenzufragen: Kann es eine Bewahrung der Dogmatik überhaupt anders geben als durch den faktischen Vollzug von transpersonalen (doxologischen) Aussagen, welche in personalem Bezug auf das Offenbarungsgeschehen geschehen? Was kann D.s Forderung, das theologische Denken solle die Geschichte der Verkündigung wahrnehmen und auf neue Verkündigung sich richten, anders bedeuten als eben dieses? Läuft nicht jeder Versuch, der Dogmatik außerhalb des konkreten Bekenntnisses der personalen Heilserfahrung einen Aus-

[11] Diems Forderung, den Weg einmal umgekehrt von der Historie zur Dogmatik zu gehen, könnte deshalb an ihn selbst gerichtet werden.

sagebereich zu sichern, auf die (positivistische) „Überbietung der Historie durch eine dogmatische Setzung" hinaus, die D. selbst gerade vermeiden will? Ist nicht wirklich mündige Freiheit der Vergewisserung des Glaubens auch durch die historische Forschung erst da gegeben, wo das Dogma aus dem personalen Offenbarungsgeschehen verstanden und verstehend übernommen wird[12]? Die Befürchtung, dieser Weg möchte in konsequentem Personalismus enden, ist erst dann begründet, wenn das Selbstverständnis nicht mehr nur *Grund* der doxologischen Aussage ist, sondern ihr einziger *Inhalt* wird. Dagegen hilft keine prinzipielle Sicherung (auch Positivismus ist Eigenmächtigkeit), sondern nur der Vollzug der ἀκοή und der antwortenden Doxologie.

Auf Grund des strengen hermeneutischen Zirkels von Dogma und Schriftauslegung stellen sich analoge Fragen an D.s Interpretation des Dogmas. Einmal: Wenn die Einheit der Schrift gewissermaßen erst durch das Dogma als das „Woraufhin der Befragung" — also nicht eine lex credenda, wohl aber eine lex interpretandi (300) — artikuliert werden kann, wodurch sind dann Lehreinheit und Verkündigungseinheit der Schrift so grundsätzlich unterschieden? Wirkt sich das Gefälle der Verkündigungsgeschichte zum Positivismus hier als Positivismus des Dogmas aus? Und zum anderen: wenn die pura doctrina abgelehnt wird, verfällt dann das Dogma — für seine Geltung auf die ἀκοή angewiesen — nicht der völligen Aktualisierung? Wir geraten hier offenbar aufs neue in das Dilemma von Positivismus und Aktualismus, dessen Überwindung D.s Anliegen ist. Liegt es vielleicht daran, daß die Unterscheidung von Kerygma und Dogma, die D. fordert, nicht scharf genug vollzogen ist, weil das Dogma nicht im Sinne der reformatorischen Bekenntnisse in seiner antihäretischen Funktion gesehen ist, sondern gelegentlich fast als lehrgesetzliche Regulierung der Schriftauslegung durch „die Kirche" erscheinen kann (257)? Selbstverständlich hat das Dogma nicht nur antihäretische Bedeutung, als Lobpreis des Heilsgeschehens nicht einmal in erster Linie. Die hermeneutische Bedeutung des Dogmas liegt jedoch, wie der geschichtliche Anlaß der Bekenntnisbildung ausweist, offenbar gerade in antihäretischer Richtung. Vielleicht könnte die Berücksichtigung dieser Tatsache dazu helfen, die theologische Relevanz des Dogmas gegenüber positivistischem und aktualistischem Mißverständnis (die hier auf einer Linie liegen) klarer zu fassen[13].

V.

Die Verkündigung beansprucht vernehmendes Hören. Wenn anders es Theologie soll geben können, so kann der Gegensatz von Verkündigung und Vernunft kein ontologisch-absoluter, sondern nur ein kontingent faktischer sein. Diese Feststellung, die in jeder dogmatischen Grundlegung zu treffen ist, wird von Tillich zum Leitgedanken seiner „systematischen Theologie" gemacht. In der Betonung dieses methodischen Bezuges der theologischen Aussage auf das

[12] Ist das nicht auch ein Aspekt der Überprüfbarkeit der Dogmen durch die Schriftauslegung, die Diem so stark fordert?

[13] Das positivistische Verständnis des Dogmas als veritas revelata erscheint erst da überwunden, wo das Dogma nicht als autoritative Formulierung eines in der Schrift bezeugten Vorganges oder Sachverhaltes — oder als Konkordanz mehrerer solcher Vorgänge — ausgelegt wird, sondern wo nachgewiesen ist, welche irrigen Glaubensverständnisse (Systematisierungen usw.) durch das Bekenntnis (z. B. zur Himmelfahrt) abgewiesen sind. Eben damit ist die hermeneutische Funktion des Dogmas im Sinne der Forderung Glauben und Verstehen aufgezeigt. Formelhaft könnte man sagen: *Bekenntnis* ist das Dogma in seinem positiven, dem (nicht in einer pura doctrina adäquat aussagbaren) Heilsgeschehen zugewendeten Sinne. Ausweisbar *verstanden* wird es in seinem negativen, der (eindeutig formulierbaren) Irrlehre zugewandten Sinne. Aus der antihäretischen Funktion ergibt sich auch der von Diem abgelehnte Anspruch des Dogmas auf Geltung „ad omnem posteritatem" (S. D. de comp. reg. 16). Wohl ist das Glaubensverständnis unter dem Kriterium der Verkündigung immer neu zu vollziehen und wird immer neue Gestalt annehmen, aber eine Lehre, die durch das Bekenntnis als „Verfehlung am Evangelium" (E. Wolf) festgestellt wurde, kann nicht nachträglich wahr werden!

vernünftige Verstehen ist die Theologie nach T. „apologetische" d.i. „antwortende" (12) (gelegentlich auch „philosophische"[14]) Theologie, d.h. sie zeigt, daß die theologische Aussage jeweils eine Antwort auf das Fragen nach dem Unbedingten darstellt, das der (geschichtlich bestimmten) menschlichen Situation entspringt. Diese „Methode der Korrelation" (15 u.ö.) von Frage und Antwort entwickelt T. im Gegensatz zu einer nur „kerygmatischen" Theologie, die er in Barths Schule gegeben sieht. In dieser fehle der Bezug auf die Situation der Frage und das habe zur Folge, daß die Botschaft den Menschen in ihrer jeweiligen Situation zugeschleudert werden müsse „wie ein Stein" (13). Das hält T. für undurchführbar, es verurteile die Theologie zu Enge und Aberglauben. Indem die Theologie vielmehr die Relevanz jedes Satzes für das menschliche Seinsverstehen aufweist, trägt sie dem Anspruch der christlichen Botschaft auf Allgemeingültigkeit Rechnung. Umgekehrt haben ihre „ontologischen" Sätze Ursprung und Kriterium allein im christlichen Kerygma (13 f.).

Die apologetische Theologie kann nach T. nicht, wie die kerygmatische, jeden gemeinsamen Boden mit den Menschen außerhalb des theologischen Zirkels ableugnen (13), sondern hat „nachzuweisen, daß der christliche Anspruch auch vom Standpunkt außerhalb des theologischen Zirkels Geltung hat" (23). Deshalb ist das erste *formale* Kriterium der Theologie: „Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er uns unbedingt angeht" (20)[15]. Der Rechtsgrund für diesen Anspruch der Theologie auf Allgemeinverbindlichkeit ist die christliche Lehre von der Fleischwerdung des Logos (23). „Der christliche Anspruch, daß der in Jesus als dem Christus konkret gewordene *logos* zugleich der universale *logos* ist, schließt auch den weiteren Anspruch ein, daß, wo immer der Logos am Werk ist, er mit der christlichen Botschaft übereinstimmt" (37). Das begründet jedoch nicht etwa den ideologischen Anspruch einer „christlichen Philosophie" (36), sondern lediglich die Annahme einer letzten Entsprechung von christlicher Botschaft und menschlichem Fragen, die der Grund für die Methode der Korrelation ist. Dies Fragen aber ist das der geschichtlich bestimmten Vernunft und deshalb wird zum zweiten, „materialen" Kriterium der Theologie (58 f.), daß die christliche Botschaft die Antwort der in der gegenwärtigen Situation erhobenen letzten Frage der menschlichen Vernunft zu sein beansprucht. Die „materiale Norm" der theologischen Aussagen ist deshalb für T. nicht mehr die reformatorische Frage nach der Rechtfertigung des Sünders, sondern „die Frage nach einer Wirklichkeit, in der die Selbstentfremdung unserer Existenz überwunden wird" (61), wie sie für T. z.B. in der Existenzphilosophie offenbar wird. Indem die Botschaft von Christus als die Botschaft von dem in ihm offenbaren „neuen Sein" verstanden wird, „enthält sie die Antwort auf die in unserer gegenwärtigen und in jeder menschlichen Situation liegende Frage" (61).

Umgekehrt darf nun diese christliche Antwort nicht etwa aus der Frage abgeleitet werden, sondern hat ihr Kriterium an der konkreten christlichen Botschaft. „Gründet sie sich nicht auf das Kerygma als auf die Substanz und das Kriterium jedes ihrer Sätze, dann gibt sie sich selbst auf" (14). Dies zu betonen ist das Recht der kerygmatischen Theologie, und die apologetische Theologie kann insofern nur als ihre „notwendige Ergänzung" (12) erscheinen. Für die Lehre vom neuen Sein weist T. deshalb auch auf neutestamentliche Analoga hin (63

[14] So in dem für das Verständnis der „Systematischen Theologie" wichtigen programmatischen Aufsatz „Philosophie und Theologie", in: Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit, 1950, S. 124 ff.

[15] Die 1. Auflage formulierte hier wesentlich schärfer: „Nur solche Sätze sind theologische Sätze, die sich mit ihrem Gegenstand insoweit beschäftigen, als er eine Sache letzten Anliegens für uns werden kann" (1. Aufl. S. 20). Eine Milderung der zugespitzten Formulierungen ist von der 1. zu der (von Tillich selbst korrigierten) 2. Auflage fast durchgehend zu bemerken.

Anm. 1). Die Theologie gründet sich auf ein einzigartiges Ereignis, die religiöse Erfahrung empfängt, aber sie schafft nicht neu (57). Die Botschaft, selbst unverfügbar über uns verfügend, erfährt ihre Auslegung innerhalb der Kirche (64). So kann auch T. seine Methode der Korrelation gegenüber einer „supranaturalistischen" Methode auf der einen Seite und einer „humanistischen" Methode auf der anderen Seite („sie leitet die christliche Botschaft aus dem natürlichen Zustand des Menschen ab") abgrenzen (79).

T.s als Gesamtentwurf der systematischen Theologie angelegtes großes Werk rückt damit methodisch in die Nähe von Buri. Wenn Weber und Diem die Dogmatik vor allem gegenüber dem natürlichen System des Selbstverständnisses abgrenzen wollen, so T. und Buri vor allem gegen den dogmatischen Positivismus. Wie für Diem der Begriff der „Systematik" fragwürdig ist, so scheint für T. umgekehrt der Begriff der „Dogmatik" durch Daseinszwang und Ketzerverfolgung unbrauchbar geworden (42). Im Unterschied zu Buri legt T. den Akzent nicht auf die Methodenfrage, sondern auf die Entfaltung des Glaubensgehaltes (und damit mehr auf das „Seinsverständnis" als auf das „Selbstverständnis"). Der hier zu besprechende I. Band, der die theologische Erkenntnislehre („Vernunft und Offenbarung") (87 bis 189) und die Gotteslehre („Das Sein und Gott") (193—332) enthält, steht durch die konsequente Auslegung des Glaubens auf die in ihm implizierte ontologische Problematik in der theologischen Literatur einzigartig da.

Die grundlegende Unterscheidung, mittels welcher T. das dialektische Verhältnis, in dem sich Vernunft und Offenbarung gegenseitig auslegen, zu bestimmen versucht, ist die („platonische"!) Unterscheidung von „ontologischer Vernunft in ihrer essentiellen Vollkommenheit" und „Vernunft unter den Bedingungen der Existenz" (91). Dabei bezeichnet die „ontologische Vernunft" theologisch die Vernunft in ihrem ursprünglichen, wesentlichen und endgültigen Bestimmtsein durch Gott, wie es die Offenbarung voraussetzt und beansprucht, während die „Vernunft in der Existenz" die der Offenbarung gegenübertretende, empirisch konkrete, religiös „blinde" (91) Vernunft darstellt. „Die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, religiös gesprochen: die Unterscheidung zwischen der geschaffenen und der wirklichen Welt ist das Rückgrat des ganzen theologischen Denkgebäudes" (238). Im Blick auf die ontologische Vernunft kann das „Sein selbst" (eine Chiffre für das Sein Gottes) als die „Tiefe der Vernunft" verstanden werden, die „essentiell in der Vernunft offenbar" ist, während sie unter „den Bedingungen der Existenz" verborgen ist und nur in „Mythos und Kultus" ausgedrückt werden kann, weshalb Mythos und Kultus Zeichen für den „gefallenen Zustand" der Vernunft darstellen (97 f.). Diese folgenreiche Bestimmung ermöglicht den Grundsatz: „Die Offenbarung zerstört nicht die Vernunft, vielmehr stellt die Vernunft selbst die Frage nach der Offenbarung" (98).

Dieser ungewöhnliche Satz ist, der „Methode der Korrelation" entsprechend, wiederum nur eine Auslegung der Offenbarung selbst, er kennzeichnet nicht die „blinde" existentielle Vernunft unter allen Umständen, sondern die durch die Offenbarung in Anspruch genommene, ihr wesentlich „entsprechende" Vernunft. Von daher bestimmt sich die Wertung der „Vernunft" wie der „Offenbarung" für die konkrete theologische Aussage.

Eine positive natürliche Theologie ist der existentiellen „blinden" Vernunft gerade nicht möglich (157, 291, 238). „Beweisen wollen, daß Gott existiert, heißt — ihn leugnen" (239).

„Natürliche Offenbarung ... ist ein Widerspruch in sich" (144). Die natürliche Theologie führt vielmehr die Vernunft lediglich zur Frage nach dem Seinsgrund, einer Frage, die unter den Bedingungen der Existenz nur die Offenbarung beantworten kann (144). Wie sich das vollzieht, wird u. a. in einer glänzenden Erörterung der sog. Gottesbeweise deutlich gemacht (238 ff.). Das ontologische Argument ist in seinen verschiedenen Formen für T. das Gewahrwerden der Endlichkeit des Menschen, das gleichzeitig Gewahrwerden der Unendlichkeit (in der Frage nach ihr) sein muß (240). Das kosmologische Argument aber ist „die Frage nach dem, was letztlich den Mut ermöglicht, einen Mut, der die Angst der kategorialen Endlichkeit auf sich nimmt und überwindet" (244). Es ist die Frage, die aus der „Drohung des Nichtseins gegen Sein und Sinn" (243) erwächst. In diesem Verständnis wird die Funktion der alten natürlichen Theologie aufgenommen, der Ort für den Ansatz der Offenbarung im Seinsverständnis des Menschen gekennzeichnet.

Im Horizont dieser Auslegung bestimmt sich nun der Begriff der Offenbarung. Ausgehend von einer Phänomenologie des Offenbarungsbegriffs überhaupt (gewissermaßen dem „Vorverständnis") wird Offenbarung als ein Begegnungsgeschehen verstanden. Sie ist „immer nur Offenbarung für jemanden in einer konkreten Situation unbedingten Betroffenseins" (134). „Mysterium", „Ekstase" und „Wunder" (131—142) als Ereignisgestalten der Offenbarung sind zugleich korrelative Bestimmungen: Es gibt keine „objektiven Wunder" (141). Entsprechend haben die Medien der Offenbarung, insbesondere auch die Lehren (1. Auflage „Dogmen") relationale Bedeutung: „Es gibt keine geoffenbarten Lehren, aber es gibt Offenbarungsereignisse und -situationen, die mit lehrhaften Begriffen beschrieben werden können" (150). Jeder Positivismus wird sowohl im Blick auf Worte wie auf Geschehnisse abgelehnt. Die Offenbarung duldet keine „eigene Sprache" (148), „die Offenbarung durch Worte darf nicht mit geoffenbarten Worten verwechselt werden" (148). Es gibt keine „Offenbarung *in* der Geschichte, sondern *durch* die Geschichte" (145). Entsprechend hat der objektive Gehalt der Offenbarungsaussagen für T. wie für Buri die Funktion des „Symbols" (157, 277), d.h. der Chiffre, in welcher sich Offenbarung aktuell kundgibt, in der sie sich aber nicht allgemein erschließbar manifestiert (ebd.). Erhebt das Symbol als Medium der Offenbarung selbst den Anspruch auf Offenbarungskraft — wie dies unter den „Bedingungen der Existenz" seine Tendenz ist —, so wird es nach T. „dämonisch" (161 u. ö.) und hört auf, Offenbarungscharakter zu haben. Dies Verständnis der Offenbarung wird von T. „christologisch" begründet: Jesus ist Träger der letztgültigen Offenbarung gerade darin, daß er seine Endlichkeit radikal preisgibt (159 f.). 2. Kor. 5, 16 ist für T. das Ende der Jesus-Theologie: „Jesus von Nazareth ist das Medium der letztgültigen Offenbarung, weil er sich völlig für Jesus als den Christus opfert" (163). Der Symbolcharakter der Offenbarung verwehrt — unbeschadet des theologischen Erkenntnisweges, der beim Kerygma seinen Ausgang nimmt — die Beschränkung der Offenbarung auf einen abgegrenzten Symbolbereich: „Nur auf der breiten Basis universaler Offenbarung kann sich letztgültige Offenbarung ereignen und aufgenommen werden" (166). Freilich steht die universale Offenbarung unter dem „Urteil der letztgültigen Offenbarung" (166).

Weil T. die Offenbarung als Geschehen und die Offenbarungsaussage als geschehensbezogene Ausage versteht, beansprucht er für die systematische Theologie die Freiheit, die Bedeutsamkeit der „letztgültigen Offenbarung" in der profanen Sprache der phänomenologischen Ontologie auszulegen. Indem er die ontologische Relevanz des Offenbarungsglaubens (denn auch der Theologe T. steht ja „unter der Bedingung der Existenz"!) ausarbeitet (194), leistet er dem Glaubensverständnis den unschätzbaren Dienst des Ausweises gegenüber dem vernünftigen Wirklichkeitsverständnis des Menschen (und trägt damit gewissermaßen dem missionarisch-eschatologischen Charakter der Verkündigung in intellektueller Hinsicht Rechnung). Indem er das Offenbarungsproblem (129 bis 189) und das Gottesproblem (206—238) in die Vielfalt kategorialer Zu-

sammenhänge hinein verfolgt und darzutun versucht, in welcher Weise der Christusglaube diese Kategorien wahrnimmt, übt er Hermeneutik im ursprünglichen Sinne dieses Begriffs: Übersetzung der Verkündigung in vernünftig verstehbare Rede. „In der Situation der Offenbarung bezeichnet die Sprache mit Hilfe des gewöhnlichen Wortsinnes das, was über den gewöhnlichen Wortsinn hinausgeht" (149). Deshalb erscheint die Entwicklung einer „theologischen Semantik" notwendig (147), welche die Wandlung der Begriffe im Offenbarungsverständnis im Zusammenhange untersucht. Man wird T.s systematische Theologie in ihrer Bedeutung nur dann recht würdigen, wenn die ungewöhnliche Länge des logischen Atems erfaßt wird und wenn die (in der evangelischen Theologie jedenfalls) ungewöhnliche Größe des hermeneutischen Zirkels gesehen wird, der hier im Horizont des Offenbarungsverständnisses die Probleme des Seinsverständnisses zu umgreifen sucht. Allein, die Bejahung der durch T. für die Theologie gestellten Aufgabe gibt wohl die Berechtigung zu der u.E. nun doch notwendigen kritischen Frage, ob denn in T.s Konzeption wirklich die Offenbarung den Horizont für das Seinsverständnis bildet oder ob umgekehrt ein im voraus gewonnenes Verständnis des Seins, sei es der ontologischen Differenz, sei es des Gegensatzes von ontologischer und existentieller Vernunft, den Horizont und das Kriterium für die Offenbarung geben.

Die Methode der Korrelation läuft freilich darauf hinaus, diesen Gegensatz einzuebnen, da ja die „Frage" der Situation das Offenbarungsverständnis zu verifizieren hat. Immerhin verbietet ja auch T., die Antwort der Offenbarung aus der Frage der Vernunft abzuleiten. Die Entscheidung über die obige Alternative kann jedenfalls nicht generell gegeben werden, sondern nur auf Grund einer Prüfung von T.s Offenbarungsverständnis im einzelnen. Gewiß wird ein solches immer durch die materiale Norm des Seinsverständnisses seiner Zeit bestimmt sein. Darf man aber dieses Bestimmtsein so zum Maßstab dafür machen, was an der Offenbarung verbindlich ist, wie es bei T. geschieht? Hat man nicht alle Möglichkeiten des Verstehens offenzuhalten?

Die Fragen an T. setzen ein bei der Art, in der die Verbindlichkeit der christlichen Verkündigung für das Glaubensverständnis festgestellt wird. Bezeichnenderweise ist eine Lehre von der Schrift nur in Ansätzen vorhanden (62, 187 ff.). Unter Berufung auf Luther wird die der Bibel entnommene, aber als Antwort auf die Frage der Zeit gefaßte materiale Norm („das neue Sein") zum „Prinzip" der Schriftauslegung. Die Aufzählung der Bibel unter den sechs Gestalten des Wortes Gottes dient wesentlich der Verhinderung eines positivistischen Verständnisses (eines „monophysitischen" Dogmas von der „Unfehlbarkeit eines Buches" (188)[16]. Da auch die Gestalt Jesu gerade erst im Selbstopfer ihrer Partikularität die Bedeutung der letztgültigen Offenbarung gewinnt, so bleibt zuletzt nur die formale Struktur der Offenbarung bzw. die durch die Offenbarung manifestierte Struktur des Seinsgeheimnisses, die sich selbst durch die Beantwortung der von uns gestellten Frage als verbindlich und gültig erweist.

Ist das Verständnis der Offenbarung als Begegnung hier wirklich durchgehalten oder ist Offenbarung hier „Manifestation des Seinsgeheimnisses" in einer Weise, über die der Theologe als Deuter verfügt? Ist das „Symbol", welches Offenbarung bezeugt, wirklich noch Zeugnis von Begegnung — oder gibt es einen Ort jenseits der Begegnung, von dem aus das Symbol

[16] Merkwürdig ist in diesem Zusammenhang auch die Interpretation des Satzes „Scriptura sui ipsius interpres", der ja das Bekenntnis zur Selbstbeglaubigung der Schrift zum Ausdruck bringt. Bei T. erscheint er als Ausdruck eines frühliberalen Glaubens an die Harmonie, wird also als Behauptung einer durchaus gegenständlichen Konkordanz biblischer Aussagen aufgefaßt (305).

höchst solipsistisch als „Sinndeutung" verstanden werden kann? T. sagt bezeichnend: „Es ist die Aufgabe des Theologen, das, was indirekt im religiösen Denken und Ausdruck enthalten ist, begrifflich auszusprechen" (277). Dann ist also nicht die Theologie *indirekte* Aussage über das in der Verkündigung sich vollziehende Geschehen, sondern das religiöse Denken ist umgekehrt *„indirekter"*, weil mythischer Ausdruck der Seinseinsicht des Theologen. Dann kann von den religiösen Symbolen gesagt werden: „Sie zwingen das Unendliche in die Endlichkeit hinab und das Endliche hinauf zur Unendlichkeit" (278). Dann werden aber auch die theologischen Begriffe und Aussagen zu Deutungen ontologischer Verhältnisse. So z.B. die Lehre über die Eigenschaften Gottes als Antwort auf die Frage nach dem Mut zum Sein (was im rechten hermeneutischen Zusammenhang durchaus sinnvoll sein mag), die Trinitätslehre trotz ihres christologischen Ansatzes (290) als eine in der Religionsgeschichte vorbereitete (265), spekulativ zusammenfassende Aussage über die Struktur und die Weise der Erschließung des Seinssinnes (288). Sind Offenbarung und Kerygma dann wirklich noch Ursprung und Kriterium theologischer Aussage im exklusiven Sinne und nicht vielmehr nur kontingent faktische Vermittlung einer im Wesensgehalt von dieser Vermittlung unabhängigen Einsicht? Ist also nicht in Kierkegaards Sinn das absolute Paradox durch das sokratische Paradox ersetzt? Und ist dann das Begegnungsgeschehen der Offenbarung noch ernstgenommen?

Der Schlüssel für das Verständnis liegt offenbar in der Unterscheidung von Essenz und Existenz als „Rückgrat des ganzen theologischen Denkgebäudes" (239). Indem diese platonische Unterscheidung sich mit der Unterscheidung von geschaffener und wirklicher Welt deckt, wird eine ontologische Lehre vom Urstand des Menschen möglich, innerhalb deren das Sündenverständnis seine Personalität und seine Totalität in eines verliert. Sünde ist die ontologische Gebrochenheit der Vernunft unter den Bedingungen der Existenz. Mehr: Auf Grund jenes Gegensatzes läßt sich zugleich die ontologische Notwendigkeit der Sünde als Spaltung verstehen: „Geschöpf sein heißt beides: wurzeln im schöpferischen Grund des göttlichen Lebens und sich selbst verwirklichen in Freiheit ... Aber diese Erfüllung geschieht durch Trennung vom schöpferischen Grund, durch einen Bruch zwischen Essenz und Existenz. Kreatürliche Freiheit ist der Punkt, an dem Schöpfung und Sündenfall zusammenfallen" (295). Wandelt T. mit solchen Aussagen offensichtlich Gedanken der Religionsphilosophie des deutschen Idealismus ab, so wird zugleich klar, daß es für ihn im Grunde keinen Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf gibt, sondern nur ein dialektisches Auseinandertreten auf Grund einer unzerstörbaren ontologischen Beziehung, ja, Partizipation. Dann hat allerdings die „Frage" des Menschen nicht nur hermeneutische, sondern konstitutive Bedeutung für den verbindlichen Sachgehalt der Offenbarung (und nicht auch für das Walten des Seinsgeheimnisses selbst?). Wenn der „Platonismus" die Interpretation der biblischen Verkündigung durchgehend beherrscht, muß dann nicht die grundlegende Aussage der Verkündigung im voraus fragwürdig werden: das Zeugnis der *Inkarnation?* Und ist am Ende das ganze Verständnis der letztgültigen Offenbarung, die Auslegung der Selbstpreisgabe Jesu, die Interpretation des „Symbolcharakters" der Offenbarungszeugnisse ein Beleg dafür, daß hier mit dem Positivismus auch das Bekenntnis zur Inkarnation der Verwerfung verfällt — wobei dann seltsamerweise anstelle des personalen Geschehens und Empfangens (Inkarnation — Realpräsenz — Bekenntnis) ein impersonales Geschehen und Empfangen (Manifestation — Verständnis) treten müßte? Nicht um eine Leugnung der durch T. gestellten hermeneutischen Aufgabe kann es gehen, sondern um ihre Lösung in einer Weise, welche der biblischen Verkündigung als maßgebendem Kriterium gerecht wird und sich nicht der Gefahr aussetzt, anstelle des Positivismus nun doch einen (wenn auch metaphysischen) „Humanismus" zu setzen.

VI.

In der Absicht, der Dogmatik einen eigenen Aussagenbereich jenseits der unmöglichen Alternative von Positivismus und natürlichem System zu gewinnen, richtet sich die Aufmerksamkeit auf den Geschehenszusammenhang, innerhalb dessen dogmatische Aussagen gemacht werden. Es ist das Gemeinsame der hier

zuletzt zu nennenden Werke von van Oyen, Wingren und Ratschow, daß sie auf verschiedene Weise diesen Geschehensraum dogmatischen Denkens gewissermaßen einer phänomenologischen Untersuchung unterziehen, durch welche Sinn und Bezüglichkeit der dogmatischen Aussage geklärt und von falschen Fragestellungen entlastet werden soll. Jeder solche Versuch, auch wenn er sich, wie es bei allen der Fall ist, innerhalb des theologischen Zirkels versteht, wird nun von zwei Seiten Kritik erfahren: einmal von seiten der Existentialtheologie, die die Herausnahme eines besonderen Geschehensbereiches nicht zugestehen will; auf der anderen Seite von jener Entfaltung des Glaubensverständnisses, welche die „christologische" Prädikation der dogmatischen Aussagen nicht durch vorhergehende Strukturanalysen begrenzen lassen will. Die Abgrenzung nach zwei Seiten ist daher das Kennzeichen dieser Untersuchungen.

a) Van Oyen entwickelt seine theologische Erkenntnislehre weithin in Auseinandersetzung mit Bultmann und Barth.

Bultmanns Fehler liegt für ihn im methodischen Ansatz. Die Art, wie er Theologie als Wissenschaft in der Gestalt des existentiellen Geschehens auffasse (6), zeige, daß er von einer intellektuellen philosophischen Sinnfrage ausgehe. Auf der Basis des Vorverständnisses könne Offenbarung als Ereignis eines neuen Verhältnisses zu Gott nicht adäquat erfaßt werden, vielmehr drohe die Gefahr, daß Gott und Mensch als Korrelate verstanden würden (57), die einander bedürften. An der Konzeption des existentiellen Verstehens (sic), welches berichtete Tatsachen und gegenwärtiges Heilsgeschehen nicht voneinander sondern will (151), kritisiert v.O. den Dualismus von historischer Objektivität und unverfügbarer Geschichte als idealistisch geprägte „grundsätzlich anthropologische und damit seinsabgewandte Stellung der Wirklichkeit gegenüber" (156). Jener Dualismus sei die Folge des methodischen Ansatzes bei der Reflexion und Introspektion, die der Erkenntnishaltung des Glaubens widerspreche (209, 231).

Glaubenserkenntnis wird von v.O. bestimmt als „recognitio", „erkennende Dankbarkeit des Glaubens" (5). Sie sei kein „Sprung", sondern Bezug auf ein neues „ontisches Gefüge", welches Gott in der Inkarnation und im Sein der Kirche schaffe (202). Die hermeneutische Regel Bultmanns müsse deshalb konkretisiert werden „auf die Sicht der kirchlich-pneumatischen Forschungsarbeit" (62).

Welcher Art ist das „neue ontische Gefüge"? v.O. geht, hierin reformierte Tradition aufnehmend, immer wieder aus von dem Gedanken des Bundes: „Alle Offenbarungsmodi sind ausgerichtet auf ein klares Ziel: die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch innerhalb der Königsherrschaft Gottes über alle Dinge. Die Wort-Offenbarung hat darin gewiß eine entscheidende Stelle, aber sie ist nach biblischem Verständnis nicht der einzige Modus" (120). Der Bundeswille, die Bundestreue Gottes (130) nimmt konkrete Wirklichkeit, Geschehenszusammenhänge in Anspruch, nach biblischem Zeugnis gibt es eine ontisch-geschichtliche Kontinuität von Israel auf Christus zu und von Christus her in der Kirche (115).

Hier glaubt v.O. sich auch gegen Barth wenden zu müssen, der diese Kontinuität als menschliche Kontinuität von seinem Verständnis des Wortes als actus purus her als häretisch verwirft (114 f.). Häretisch erscheint für v.O. nur die dogmatische Vergegenständlichung

der Kontinuität, nicht aber die erfahrbare Realität derselben an sich. Umgekehrt scheint Barth für v. O. die Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes unbiblisch zu akzentuieren in seiner Auffassung des Dogmas als je geschenkter Einsicht (84 ff.). Dagegen glaubt er eine Kontinuität kirchlicher Lehrautorität in den Bekenntnissen (85) unter Führung des Heiligen Geistes (95) annehmen zu sollen.

Im Gegensatz zum existentialistischen Unverfügbaren dürfen wir nach v. O. auf Grund der Verheißungen vom „Verfügbaren" der Gnade Gottes ausgehen (93). Insofern ist, recht verstanden, vom „depositum fidei" zu reden: „Gott hat sich in Christus in diese menschliche Wirklichkeit ‚deponiert', ‚das Wort ist Fleisch geworden'" (94). Die Lehre der Kirche als „objektiver Bestand ihres Glaubens" erscheint daher als das „Ontisch-Essentiale" gegenüber der „existentiellen Sicht des jeweils neuen Erlebens und Erringens des einzelnen Gläubigen" (94). Unter der göttlichen Führung gibt es deshalb in der Tradition ein „Interpretationskontinuum" (80). v. O. lehnt unter Berufung auf das biblische Zeugnis der Offenbarung jeden „Wortpositivismus" ab (95). Wie der Ruf Gottes das Bundesvolk konstituiert und nicht umgekehrt (132), so bedeutet der Heilige Geist keine menschliche Garantie, sondern eine göttliche, über die nur der Glaube verfügt (130). „Das Wort Gottes steht über dem Sein, er ist der Herr, das Wort des Menschen aber muß notwendig unter dem Sein bleiben, das menschliche Wort drückt nie vollkommen aus, was das Wesen der Sache ist" (164). Von Gott her gesehen ist die Wirklichkeit, auf die sich der Glaube bezieht, ein „personal-ontisches Gefüge" (236 u. ö.). „Insofern Gott in seinem Wort souverän und selbstherrlich ist, steht es ihm zu, eine neue Schöpfung, ein neues Seinsgefüge in die Wirklichkeit einzuordnen" (165). Diese neue Wirklichkeit wird faktisch nur im Glauben wahrgenommen, der Jesus als Herrn über die Gemeinde anerkennt (138).

Auf diesen Voraussetzungen entwirft v. O. die Grundlinien einer theologischen Ontologie als Auslegung der im Glauben empfangenen Erkenntnis (235 f.). Diese Glaubenserkenntnis ordnet sich dabei die philosophische Wirklichkeitserkenntnis ein als das jeweils schon vorausliegende „Vorletzte" (233), als Zeugnis für die Wirklichkeit des „alten Menschen". Im Gegensatz zur Existenzphilosophie sieht v. O. in der kritischen Ontologie N. Hartmanns mit ihrer Bemühung um die kategoriale Struktur des Seins eine der Theologie gemäße Seinslehre. „Das was die Philosophie als die Modi der Gesetzlichkeit und des gegenseitigen Bedingens des Seienden erforscht, vernimmt die theologische Entscheidung als eine Teilhabe an der Wahrheit, die vom Wort Gottes schöpfungsgemäß in den Dingen ausgesprochen ist, die Effabilität des Seins oder die Ausgesprochenheit" (161). Die Horizonte für das Seinsverständnis kann die Philosophie allerdings nicht geben. Die Lehre von der Uroffenbarung in diesem Sinne verfällt der Ablehnung (28 ff. u. ö.). Richtig ist an ihr nur der Hinweis auf die unlösbare Beziehung des Menschen auf Gott, seine Berufung zur „Mandatarschaft", Ehre und Heiligung Gottes in der Welt, die faktisch erst in Christus offenbar wird. So ist die Wirklichkeit des Menschen theologisch nur von der Offenbarung her auszusagen. Dabei erscheint als das Grundproblem menschlichen Seins die Frage nach der Gemeinschaft. Weil in Christus die erfüllte Gemeinschaft offenbart ist, stehen die Strukturen der Menschlichkeit in analogem Verhältnis zur Offenbarung und zwar, im Gegensatz zur analogia entis, in dem einer „analogia participationis". Sie entfaltet sich für v. O. als „analogia verbi" („Wortermächtigung"), „analogia ordinis" (im ordo socialis: Ehe, Familie, Gemeinschaftsformen) und „analogia integritatis" (Gewissen) (177 ff.). Auf diese Strukturen hin legt sich die Offenbarung als Erfüllung eines neuen Lebens, neuer Wortermächtigung, Gemeinschaft und neuen Gewissens im Glauben aus (183 ff.).

Als Bezug auf die von Gott in seiner Offenbarung gesetzte neue Wirklichkeit enthält der Glaube Erkenntnis. Weil die neue Wirklichkeit sui generis ist, hat diese Erkenntnis den Charakter der Überzeugung, die nicht in distanzierender Objektivität möglich ist (231), sondern nur als „menschliche Antwort auf göttliches Tun" (205). Deshalb soll Offenbarungstheologie biblisch eine „Theologie des Umgangs oder des heiligen Wandels" sein (119). Die Frage, wie es zum Glauben kommt, ist deshalb nicht zu beantworten, weil der Glaube keine bloß menschliche Entscheidung ist. „Es ergreift ihn und er muß sich dazu bekennen" (230). Entsprechend ist die Offenbarung nicht eine Ergänzung menschlicher Möglichkeiten, sie begegnet vielmehr als „personal ontisches Gefüge", „das alle vernünftige Erkenntnis übersteigt" (236), das sich aber einerseits alle vernünftige Erkenntnis einzuordnen vermag.

Zur Charakterisierung dieser Einordnung eignet v. O. N. Hartmanns These von der „fortlaufend verschobenen Identität von Dasein und Sosein im Ganzen des Seinszusammenhanges"[17] an: „So wie das Dasein des Baumes hinweist auf das So-Sein des Waldes und jede Art über sich hinausweist auf die ihr eigene Gattung, so ist die Erde das Dasein innerhalb des So-Seins des Sonnensystems, immer sind gnoseologische und ontische Wahrheit ineinander gefügt, nur hält die Philosophie dort die Antwort zurück, wo nach dem So-Sein des Daseins des Universums gefragt werden müßte ... Hier kann nur die Theologie die Antwort geben, indem sie das Sein in seinen mannigfaltigen Schichten und Formen als eine Ordnung des Wortes Gottes, der in der Schöpfung an den Tag ruft, was sein soll, vernimmt" (233).

An dieser Stelle mag gefragt werden, ob die Absicht, konkrete Bezeugung des Offenbarungsgeschehens und hermeneutische Aufgabe zusammenzufassen, befriedigend gelungen ist. Die existenzdialektische und die verkündigungsdialektische Lösung hat v. O. als einseitig beide verworfen. Aber ist ihm der Ausgleich geglückt? Offenbar stehen beide Absichten in einer gewissen Spannung. Die konkrete Bezeugung des Offenbarungsgeschehens führt dazu, die Offenbarung als gesondertes Wirklichkeitsgefüge zu verstehen, das Gott dem an sich bestehenden Seinsgefüge eingeordnet hat. Umgekehrt führt die hermeneutische Absicht der theologischen Ontologie dazu, das Schöpfungsbekenntnis als letzte Klammer einer Schichtenontologie zu verstehen, die deutlich an die neuplatonisch-scholastische Hierarchie der Seinsstufen (Art — Gattung) erinnert. Beide Anliegen sind an sich legitim. Aber dennoch hat der hier beschrittene Weg der Zusammenfassung seine Gefahren. Droht nicht die Offenbarung zur Mitteilung oberster ontologischer Wahrheiten (veritates revelatae) zu werden, die — nicht unmittelbar einsichtig — von Gott im Laufe eines übernatürlichen Geschichtsprozesses mitgeteilt bzw. der bestehenden Weltordnung eingestiftet werden? Droht nicht damit auf der anderen Seite der Glaube zu einer Art übernatürlichem (durch eine Begegnung sui generis in Funktion gesetzten) Erkenntnisorgan zu werden? Und befinden wir uns damit nicht in gefährlicher Nähe eines gewiß modifizierten Supranaturalismus? Natürlich liegt es nicht in der Absicht der theologischen Erkenntnislehre, die denselben unter Hinweis auf das biblische Offenbarungsverständnis gerade abweist (bes. 201), vielleicht aber liegt es an der spezifischen ontologischen Stilisierung, welche den Aussagen über die Offenbarungswirklichkeit sowohl in der geschichtlichen wie in der hermeneutischen Hinsicht widerfährt. Die theologische Verwendbarkeit der Ontologie N. Hartmanns bedürfte wohl noch näherer Klärung, bei welcher insbesondere Hartmanns Seinsbegriff untersucht werden müßte (den man nicht auf das „reale Sein" beschränken darf!). Gemessen daran müssen die theologischen Ansätze von Barth und Bultmann wohl doch ernst genommen werden als zwei in verschiedene Richtung gehende Versuche, einen offenbarungsgemäßen Begriff von Wirklichkeit (bzw. Ontologie) zu gewinnen.

b) Wingren erblickt den Grund für die Aporie der gegenwärtigen Theologie zwischen „Existenzphilosophie" und „kirchlicher Wissenschaft", die er beide ab-

[17] Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, S. 133ff.

lehnt, darin, daß die führenden Theologen sich jeweils einer bestimmten Methode bedienen, welche als ein fester Problemrahmen wirkt, innerhalb dessen die ganze Wirklichkeit der biblischen Botschaft überhaupt nicht mehr zur Geltung kommen kann. Er stellt sich deshalb die Aufgabe, an drei führenden Theologen der Gegenwart solche „tragenden Voraussetzungen" (7 f.) als ein „System", ein „theologisches Gedankengebäude" (15) herauszuarbeiten und zu zeigen, wie sie die Wirklichkeit des Christlichen verfehlen. Und wie stellt sich ihm selbst diese dar? Auf Grund der kritischen Absicht des Buches kommt W.s eigene Auffassung von dieser Wirklichkeit nur andeutungsweise zum Ausdruck. Sie erscheint als ein übergreifender Zusammenhang der „Heilsgeschichte", zu der „die Schöpfung, die Erwählung Israels, die Gesetzgebung usw. gehören" (34), als „Heilshandeln" in einer „langen Reihe von Taten" (47), welche über die Historie Christi (134 f.; 145), das Dasein von Kirche und Predigt (134) bis zum Jüngsten Tag läuft. Die Eigenart der von W. untersuchten Methoden von Nygren, Barth und Bultmann läßt sich nach ihm daran aufzeigen, daß sie in verschiedener Weise das Ganze dieses biblisch bezeugten Geschehens reduzieren oder verdecken.

W. scheidet dabei zwischen anthropologischen (20—99) und hermeneutischen (91—161) Voraussetzungen, die er bei den genannten Theologen untersucht und er fügt dem jeweils eine systematische Zusammenfassung an (74 ff., 145 ff.).

Nygrens tragende Voraussetzung liegt nach W. in seiner Grundlegung der Theologie durch eine kritizistische Religionsphilosophie. Diese stellt das formale Schema, artikuliert die Grundfragen kategorialer Art, auf welche die positive historische Wirklichkeit der Religionen antwortet (27 ff.). Auf Grund dieses Ansatzes wird die biblische Botschaft als religiöse Aussage gewürdigt: die „Agape" erscheint als das christliche „Grundmotiv", aus welchem Dogmatik und theologische Ethik auf Grund der christlichen Quellen dargelegt werden können (30). Indem so die „Motivforschung" als Aufgabe der systematischen Theologie betrachtet wird, wird die eigentliche hermeneutische Aufgabe der Theologie, die Frage nach dem Geltenden verdeckt (107). Das „Evangelium" wird als „religiöse" Antwort auf eine philosophische Grundfrage aus dem Zusammenhang der Heilsgeschichte gelöst, aus dem es allein verstanden werden kann: als Antwort auf eine inhaltsbestimmte Frage: die vom Gesetz geschärfte Frage der Schuld (32). Die Methode Nygrens hat nach W. die Erfassung der Sache verhindert.

K. Barth verdeckt nach W. das heilsgeschichtliche Verständnis des Evangeliums (47) durch eine andere unbiblische Grundfrage: die Frage des 19. Jahrhunderts (40) nach der dem natürlichen Menschen fehlenden Gotteserkenntnis. Indem die gesamte christliche Botschaft unter den noetischen Gesichtspunkt der Wissensvermittlung trete (46), könne die in der Wirklichkeit immer schon vorausgesetzte Wirksamkeit Gottes im Gesetz nicht mehr zur Geltung kommen (45). Die Offenbarung erscheint nach W. infolgedessen nicht mehr als ein Handeln, sondern als ein „ungeschriebenes Wort vor der Schrift" (122), welches die fehlende Gotteserkenntnis ersetze (109). Der Schwerpunkt im Evangelium rücke von Kreuz und Auferstehung fort auf die Inkarnation (die „nackte Fleischwerdung", 120) und so werde die Ordnungsfolge Gesetz — Evangelium durch die unbiblische Ordnungsfolge Evangelium — Gesetz verdrängt (110), die „Kampfmomente" im Geschehen zwischen Gott und Mensch fallen aus, es gebe keinen Feind, die Lehre von der Sünde wird zur Lehre vom Nichtigen, das Bibelwort habe keine richtende Funktion mehr (113). „Barth verfügt in ungewöhnlich hohem Grade über die Fähigkeit, zugunsten einer bibelfremden Gesamtschau den ganzen biblischen Sprachschatz zu verwenden" (123).

Am positivsten wird Bultmanns Ansatz beurteilt. Er habe die Einseitigkeit der noetischen Fragestellung Barths überwunden (61), Offenbarung sei im Kerygma als ein Handeln Gottes

erfaßt (58 ff.), Sünde und Gesetz seien als in der Wirklichkeit herrschende Mächte verstanden, von denen das Evangelium als gepredigtes Geschehen befreit (61). Bultmanns Fehler liege darin, daß er die Existentialphilosophie zum Maßstab für das am neutestamentlichen Kerygma Geltende mache (64 f., 130, 142). Infolgedessen könne er die Heilsgeschichte in ihrer Erstreckung (128), Historizität (134) und Leiblichkeit (135, 145) nicht mehr zur Geltung bringen. Die Ausklammerung der Leiblichkeit droht für W. zu einer Leugnung der Weltschöpfung einerseits (136), der Auferstehung der Toten andererseits (137) zu werden. Das Gesetz, obschon vorhanden, sei spiritualisiert (126 u. ö.), nicht mehr als Form des göttlichen Schöpferwillens erkannt (137). Immerhin ist nach W. Bultmanns hermeneutischer Ansatz aufzunehmen, freilich müsse die in der Predigt geschehende „existentielle Interpretation" von Gesetz und Evangelium von der Herrschaft der spiritualisierenden existentialen Interpretation befreit werden (161 ff.).

Auf das Berechtigte und Fragwürdige der Kritik von W. kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden. Es ist nicht leicht, darüber zu einem klaren Urteil zu kommen, weil das Kritisierte z. T. in W.s eigenem Ansatz wiederzukehren scheint. Der Grundgedanke der Kritik liegt in dem Aufweis, daß die theologischen Systeme die volle Wirklichkeit des Heilsgeschehens verfehlen. Das Kriterium hierfür ist die fehlende oder ungenügende Geltendmachung des Gesetzes (75 ff.). Im Gegensatz zu v. Oyen wird damit die Heilsgeschichte bei W. in lutherischer Tradition als das Ergehen und Wirken von Gesetz und Evangelium unter Gottes weltlichem und geistlichem Regiment verstanden (79). „Es dürfte schwer sein, in den Jahrhunderten von der Apostelzeit an bis jetzt eine bessere Deutung der im Bibelworte liegenden Gesamtschau zu finden, als es die lutherische Lehre von den Regimenten ist: hier umschließt das Gesetz in der Form des weltlichen Regiments das ganze Dasein, während gleichzeitig das Predigtamt oder geistliche Regiment den Einbruch einer anderen Welt, eines anderen Reiches bedeutet, das zunächst noch, solange diese Welt des Gesetzes steht, nur verkündigt und in der Hülle des Wortes gegeben ist" (104). Dabei wird eine romantische Repristination der reformatorischen Regimentenlehre wegen ihrer Bindung an eine veraltete Ständeordnung schroff abgelehnt. Auch ein naturrechtliches Verständnis des Gesetzes als Ordnung erfaßt nicht den Sinn der Regimentenlehre, weil in ihm das Gesetz vom Evangelium nicht durchbrochen wird (82). Vielmehr ist nach W. für das Verständnis des weltlichen Regiments von den tatsächlichen Ansprüchen und Forderungen des menschlichen Zusammenlebens, wie es gegenwärtig geschieht, auszugehen. Hier ergeht das Gesetz. Die Frage nach dem gegenwärtigen Wirken des Gesetzes ist damit eine Frage ständig neuer „existentieller" Auslegung der den Menschen betreffenden Wirklichkeit (143). Damit erwächst der Theologie die Aufgabe, sich anstelle der Begründung einer „pietistischen" Sonderwirklichkeit des Christlichen (86) der gegenwärtigen Kultur zuzuwenden, „die moderne Gesetzgebung und die moderne Gesellschaft theologisch zu behandeln" (84), weil sich hier, in ihr und an ihr, die Macht des Evangeliums als Befreiung von Schuld und Gefangenschaft (89) konkret erweisen wolle. Die Theologie hat also gewissermaßen im Wissen um das Gesamte der Heilsgeschichte ihr gegenwärtiges Ereigniswerden wahrzunehmen, objektiven und existentiellen Aspekt der Heils-

geschichte damit zusammenfassend. Im Gegensatz zu den kritisierten systematischen Methoden muß die Theologie nach W. demgemäß phänomenologisch ansetzen: In einer Deskription des im menschlichen Zusammenleben wirkenden „Gesetzes" einerseits, der faktisch geschehenden Predigt andererseits (153 ff.). In diesem „doppelten rein phänomenologischen Ansatz" (154), in dem sich die Theologie zum wirklichen Geschehen verhält wie die Jurisprudenz zum forensischen Geschehen, scheint für W. allein die Gewähr gegeben, daß keine theologische Methode den Blick auf die volle Wirklichkeit des heilsgeschichtlichen Geschehens verstellt. Nur so könne die systematische Theologie vorbehaltlos an die ihr gestellte hermeneutische Aufgabe gehen, die Verbindlichkeit der christlichen Überlieferung heute begründend auszusagen.

Von den im Zusammenhang der Methodenkritik sich stellenden Fragen seien hier nur zwei genannt, weil sie für die Näherbestimmung des W.schen Ansatzes Bedeutung haben. Einmal: Kann die in sich sehr vielfältige Beziehung von Gesetz und Evangelium so einfach als Diastase zweier Phänomenbereiche aufgefaßt werden? Ist, abgesehen vom „heilsgeschichtlichen Kerygma", schlechthin im Blick auf die Wirklichkeit von „Gesetz" zu reden? Müßte nicht, vorausgesetzt, daß die reformatorische Unterscheidung Recht hat, zwischen noetischer Beziehung (die Verkündigung erst ermöglicht die rechte „geistliche" Auslegung des Gesetzes) und ontischer Beziehung (das durch das Evangelium ins Licht gesetzte Gesetz ergeht in der Wirklichkeit „vor" und außer der Verkündigung) unterschieden und also zwischen Erkenntnisordnung „Evangelium — Gesetz" und Geschehensordnung „Gesetz — Evangelium" unterschieden werden? Und wenn das der Fall ist, könnte dann die Barthsche Fragestellung nicht in anderer Weise gewürdigt werden, als es bei W. geschieht? Daß die durch Barth gestellte noetische Problematik nicht Verkehrung des Evangeliums auf Fragestellungen des 19. Jahrhunderts darstellt, sondern (bei aller möglichen Kritik im einzelnen) gerade *hermeneutische* Bedeutung hat, beweist nicht nur W.s eigene Feststellung, daß das Evangelium das Gesetz kritisiere (136) (wie ist das möglich, wenn die Gesetzeswirklichkeit selbständig ist?), sondern auch ein im Blick auf Barth unverdächtiger Zeuge wie W. Elert[18].

Zum anderen: Trifft die Kritik der Bultmannschen Formalisierung des Kerygmas als „Spiritualisierung des Gesetzes" das Entscheidende? Könnte die scheinbare Entleerung des Kerygmas, wenn man sie einmal nicht gegenständlich mißdeutet (das Kerygma ist bei Bultmann kein „Punkt", sondern ein Geschehen!), nicht gerade bedeuten, daß die Verkündigung von Gesetz und Evangelium sich nicht in eine „pietistische" Sonderwirklichkeit objektiviert, sondern gerade die *ganze* Wirklichkeit auch in ihrer „existentiellen" Unübersehbarkeit für sich in Anspruch nimmt (was ja W. fordert und Bultmann im Blick auf dessen Sündenverständnis auch konzediert) (143, 60)? Und wäre, wenn das so ist, die scheinbare „Spiritualisierung" des Gesetzes nicht vielmehr „geistliche Auslegung" des Gesetzes? Was schließlich den Vorwurf einer Leugnung der Schöpfung angeht: *Die Leugnung der Objektivierbarkeit von Schöpfung und Auferstehung ist keine objektivierende Leugnung derselben!* (Vgl. W. 140). Gogarten will auf analogen Wegen wie Bultmann bekanntlich gerade dem Schöpfungsglauben die erfüllte Wirklichkeit zurückgewinnen. Ein abschließendes Urteil über die im einzelnen scharfsinnige Kritik von W. wird nur möglich sein, wenn in zusammenhängender Darlegung gezeigt wird, wie die durch Barth und Bultmann behandelten dogmatischen Probleme auf Grund der „phänomenologischen Begründung" der Theologie gelöst werden.

c) Eine allseitige Erörterung der bestehenden theologischen Problemansätze zeichnet das Werk von Ratschow aus. Es ist zweifellos der eindrucksvollste Versuch, die Geschehenswirklichkeit, die dem Zustandekommen der Dogmatik vorausliegt, theologisch zu erfassen. R. möchte diese Aufgabe von den Prolegomena der Dogmatik unterschieden und dieser gerade vorangestellt wissen (9),

[18] Der christliche Glaube, 1956³, S. 131, 142. Vgl. SD V, 11, Bekenntnisschriften, 1930, S. 955.

dabei aber nicht als phänomenologische, sondern streng theologische Aufgabe verstehen (300). Der Ursprung der in der Dogmatik zu verhandelnden Probleme liegt in Christus als dem „Anfänger" des Glaubens (301). Die theologische Grundlegung bezieht sich auf den „Vermittlungsbogen", „der sich von dem Anfänger Jesus zur Verkündigung spannt und der diese Verkündigung von ihrem Anfänger her als Vollzug der Letzten Dinge erkennen läßt" (21). Dieser Bogen hat grundsätzlich eine doppelte Gestalt. Er verbindet einmal Jesus als den Beauftragenden mit dem gegenwärtigen Verkündigen, Hören und Bekennen und wird zum anderen wirksam in dem Rekurs des Glaubens auf die „raumzeitlich fixierte Gegebenheit von Menschwerdung und Auferweckung Jesu" (15). Das Miteinander der ontischen und personalen „Vermittlungen" (16, 98, 304) weist der Dogmatik ihren Ort an und verwehrt ihr jene „Unmittelbarkeit" der Theologie zu ihrem Gegenstande, deren Annahme nach R. den eigentlichen Irrtum der gegenwärtigen Dogmatik darstellt. Auch R. wendet sich hier gegen die Kerygmatheologie einerseits, die christologische Dogmatik andererseits, in denen er zwei verschiedenartige Versuche zu solcher Unmittelbarkeit erblickt.

Wenn die Kerygmatheologie auf das bloße „Daß" der Verkündigung zurückgeht, wenn sie das Evangelium in der Aktualität des jeweils neu gepredigten „Was" aufgehen läßt (92), so versucht sie nach R. damit, dem glaubenden Denken einen unmittelbaren Zugang zu seinem Grunde zu geben. Dies erscheint möglich, weil anstelle der raumzeitlichen Konkretheit Jesu seine Verkündigung, das Kerygma, ein Prinzip (gegen Bultmann 38, 55, 95), das absolute Paradox (gegen Kierkegaard 91, 121), die Wirklichkeit der Existenz (gegen Gogarten 92, 150ff), (alles verfügbare Größen!) tritt. In Wirklichkeit ist es anders: „Die Unmittelbarkeit ist es gerade, die in der Eigenart der raumzeitlichen Offenbarung des Alten wie des Neuen Testamentes verstellt ist. Von Gott verstellt! Diese Verstellung der Unmittelbarkeit aber ist verkannt, wo das ‚Was' gelöscht wird ... Dies Wort ist eben stets an eine ‚Sache' gebunden" (92 Anm. 2).

Derselbe Versuch zur Unmittelbarkeit zeigt sich für R. in anderer Weise in der christologischen Begründung der Theologie. R. wehrt sich gegen den Gebrauch des Begriffes Christologie auch für das Verkündigungsgeschehen. Christologie ist als konkrete Aussage immer Lehre. Dann aber hieße „christologische" Begründung der Dogmatik, diese auf Lehre zu gründen, über die man verfügt, statt auf das unverfügbare Grundereignis Jesu Christi selbst. Damit entstünde nach R. eine andere Form falscher Unmittelbarkeit als Übergehung der äußeren Wirklichkeit: „Eine Theologie, die nicht mehr ‚von vorne' anfängt, die sich christologisch begründet, geht nicht nur leicht an der tiefen Problematik ihrer Aufgabe, sondern an ihrer steten Aussetzung vor Gott vorüber" (98). Entweder ist Dogmatik diesem unverfügbaren Anfang zugewendet oder sie „gleitet in den Solipsismus einer auf Lehre begründeten Lehre" (98). Hier wäre an das Verhältnis der christologischen Dogmatik zur historisch kritischen Exegese zu erinnern.

Beiden Formen der Unmittelbarkeit wohnt nach R. die Gefahr inne, das „Extra nos" der glaubenbegründenden und glaubenanfechtenden Wirklichkeit zu verlieren. „Dem spiritualisierenden Alles-Wissen von Gott und des Menschen Natur ist keine Grenze mehr gesetzt, denn die Theologie hat es nur noch mit sich selbst zu tun! Theologie wird ein Selbstgespräch, das in der Identität des theologischen Gegenstandes mit dem Denkvollzug der Theologie verläuft" (314).

Gegenüber dem Versuch der Dogmatik, sich ihren Gegenstand verfügbar zu machen und sich damit in sich abzuschließen, sucht R. die Angewiesenheit des Glaubens und der Dogmatik auf das Extra eines vorgegebenen Geschehens auf-

zuzeigen und zu erhellen. Diese Angewiesenheit hat, wie schon bemerkt, einen „personalen" (Auftrag — Zeugnis) und einen ontischen Aspekt (raumzeitliche Faktizität). Was im theologischen Denken weithin als Historie und Geschichtlichkeit unterschieden wird, ist in der Geschichte gerade unscheidbar. Sie ist ein Miteinander von „Aktualitas" und „Ständigkeit" (100). Damit ist die Geschichte, welche zwischen dem „Grundereignis der Anwesenheit Gottes in Jesus von Nazareth" (100) und der theologischen Vergewisserung sich vollzieht, sui generis: Sie geschieht „aus Glauben auf Glauben hin". Für ihr Verständnis hat die Auferstehung Jesu exemplarische Bedeutung. „Die Auferweckung Jesu zeigt in besonderer Weise die Raffung der zwei Hinsichten in ein Ereignis von Gott her. Der auferweckte Jesus ist nur dem Glauben zugänglich gewesen, und gleichwohl war auch er als eine Leibhaftigkeit vorfindlich in Raum und Zeit" (101). Das Umgreifende dieser Geschichte, in welcher Jesus Christus im Heiligen Geist für den Glauben gegenwärtig wird, in und unter der Gestalt von kirchlicher Überlieferung und Zeugnis, bildet den Horizont aller Theologie. Die „Faktoren" ihres Geschehens sind die „Vermittlungen", an welche die dogmatischen Aussagen gewiesen sind, von denen sie Gehalt und Struktur empfangen.

Drei Faktoren werden für diese Geschichte des Heilsgeschehens von R. aufgewiesen: Der erste Faktor ist „Jesus von Nazareth, Gottes Anwesenheit in leibhafter Gestalt" selbst (23—102). Hier kommt es darauf an, daß nicht etwas an Jesus (etwa seine Verkündigung), sondern das alle Beziehungen übersteigende unmittelbare Dasein Jesu in seiner „leibhaften Bezüglichkeit" Gegenstand der Theologie ist. „Jesus, der Gekreuzigte ereignet Gott für die Welt" (27). Darin ist durch das Geschehen von Tod und Auferweckung keine Änderung eingetreten. Das wird für R. durch das Abendmahl verbürgt: „In ihm faßt sich die leibhafte Bezüglichkeit Jesu zusammen auf seinen Tod, und was sein Begegnen und Betreffen in Wort und Tat seinen Zeitgenossen als Gottesereignis war, das ist sein Leib und Blut — in den Tod gegeben — über sein Sterben hinaus den ‚Vielen'" (66). Von dieser Faktizität her gewinnt die Geschichte Israels theologische Relevanz, sie hat nicht nur hermeneutische (wie meist in der dogmatischen Erörterung des Alten Testaments allein beachtet), sondern kausative Bedeutung für das „Gottesereignis" Jesu (67—90). Als Geschehen ist Gottes „Ereignis" in Jesus auf der einen Seite aktuell, widerfährt jeweils und ist insofern ein „Pluraletantum" (92), auf der andren Seite hat es seine „Ständigkeit" am Soma Jesu, an der „leibhaften Bezüglichkeit dieses Mannes" (93).

Jesu Gegenwart erneuert sich über seinen Tod hinaus im Heiligen Geist. Der zweite „Faktor" („Der Heilige Geist Gottes Anwesenheit von Jesu her") enthält den ersten Faktor in sich (103—163). Der Versuch, die Gegenwart Jesu („Gleichzeitigkeit") durch eine hermeneutische Methode zu sichern — R. setzt sich hier kritisch mit Kierkegaard, W. Herrmann und M. Kähler auseinander —, bedeutet ein Übergehen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes und des durch ihn vermittelten einzigartigen Geschehens und muß daher zur Zersetzung des raumzeitlichen Gottesereignisses in Jesus durch philosophische Überhöhung und Konstruktion führen (so bei den kritisierten Autoren: das Paradox, die sittliche Hoheit des inneren Lebens Jesu, die Übergeschichte) (140). Vielmehr gründet Gottes Geist in spezifischer Weise die Geschichtlichkeit von Menschen (148), indem er sie dem Hier und Jetzt im sündigen Äon, der Weltbefangenheit entreißt und dem Geschehen in Christus inkorporiert. Gegenüber der Interpretation der Geschichtlichkeit durch Gogarten (150—163) wird dabei wiederum der ontische Aspekt der Geschichte geltend gemacht: es ist ein „spezifisch zeithafter Entfremdungsvorgang des Christen aus seiner Zeitstelle auf Jesus hin" (146).

Die Gegenwart Jesu Christi im Heiligen Geist nimmt Gestalt an in „Überlieferung und Zeugnis" der Kirche, welche den dritten Faktor des Geschehenszusammenhanges bilden. Wiederum kommen ontischer und personaler Aspekt zusammen: Überlieferung ist Weiter-

gabe eines Ereigniszusammenhanges, der dennoch zugleich als „umschlossen vom Heiligen Geist" (166) zu verstehen ist. Als Gestalten der Überlieferung treten Amt, Glaubensbekenntnis und Schriftkanon nebeneinander. Alle drei sind als „apostolisch" gekennzeichnet und im Apostel noch „personhaft verbunden" (172), weil in ihm die „Heilsgeschichte, selbst noch am Werke, doch schon menschlichen (überschaubaren und überprüfbaren) Boden erreichte" (174). Nicht die Schrift allein, sondern erst das spannungsvolle Miteinander der drei Gestalten begründet nach R. die Überlieferung. Am Verständnis dieses Miteinanders aber scheiden sich die Konfessionen. Gegenüber der Überschätzung des Amtes in der römischen, des formalistisch gebrauchten Schriftwortes in der reformierten Konfession bewahrt die lutherische Zuordnung von Schrift und Bekenntnis nach R. gerade das Wissen um den Zeugnischarakter aller Überlieferung. Indem der Glaube auf die Tradition angewiesen ist, zugleich aber in der Überlieferung das Zeugnis neugestaltet, sind auch hier „Aktualitas" und „Ständigkeit" beieinander. Dabei ist weder das Verhältnis beider überschaubar wahrzunehmen noch etwa das Unveränderliche als „reiner Schatz" von dem Veränderlichen und Zeitgebundenen eindeutig zu unterscheiden. Vielmehr vollzieht sich die Kirchengeschichte gerade im untrennbaren Miteinander von Kontinuität und Aktualität und wird erfahrbar nur als Anteilnahme an dem Überlieferungs- und Zeugnisgeschehen selbst. „Christenglaube ist in der Gehaltenheit von Kirche und in der Angewiesenheit auf die Geschichtsgestalt der Tradition" (229).

Dieses ganze, sich (zwischen „Aktualitas" und „Ständigkeit", d.h. zwischen Vereinzelung des Christen in der Entweltlichung und Inkorporation in das bruderschaftliche Wir der Heilsgemeinde [102]) dialektisch entfaltende Geschehen ist jedoch für R. nur die eine Seite des Geschehens, in welchem der Glaube lebt, und auf das Dogmatik sich bezieht. Würde sie für das Ganze gelten, dann würde die eschatologisch bedingte Verborgenheit des Reiches Christi unter dem Kreuz vergessen, damit aber — was R. der „christologischen" Dogmatik nachzuweisen sucht — die Wirklichkeit der Heilsgeschichte als ein in dieser Weltwirklichkeit immer noch zu bestehendes Geschehen überflogen. Die formale Dialektik von Aktualität und Ständigkeit des Seins in der Gemeinde wird deshalb nach R. umgriffen von einer qualitativen Dialektik, welche den Glaubenden zwischen die Gewißheit der Heilsgemeinde und die Angefochtenheit durch die bleibende Wirklichkeit des alten Äons der Sünde stellt. Indem die formale Dialektik der Geschichtlichkeit von der qualitativen Dialektik von altem und neuem Äon umfaßt wird, wird erst die ganze Weite des (lutherischen) Verständnisses der Heilsgeschichte als Geschehen von Gesetz und Evangelium, als Wirken der beiden Reiche erfaßt (236f.). Entscheidend ist dabei, daß dieser Gegensatz sich theologisch nicht mehr deduzieren läßt — als deduzierter wäre er theologisch falsch —, sondern daß er dem Glaubenden, der sich in die Wirklichkeit der alten Welt gestellt sieht, unableitbar (in der „Lebenserfahrung des Glaubens" 234, vgl. 279) widerfährt. Gerade angesichts der Heilspredigt erfährt er sich in seiner faktischen Existenz als Sünder von Gott geschieden (241). Erst so wird die Rechtfertigung des Sünders nicht nur in der Theorie als geschenkt verstanden, sondern auf dem Wege des angefochtenen Glaubens als wirklich nur *geschenkt* empfangen (278). Indem die Theologie die Anfechtung ins Auge faßt, stellt sich auch das Zeitproblem noch einmal neu: die Aktualität der Rechtfertigungsgewißheit tritt nun der Ständigkeit des Peccator-Seins gegenüber (277) und gibt der Geschichte (dem Weg des angefochtenen Glaubens in der Wirklich-

keit dieser Welt) die eschatologische Spannung: „Zwischen dem ‚Damals hat Gott so gehandelt' und dem ‚Dann wird Gott so und so handeln' lebt der Christ sein in Raum und Zeit bestimmtes Christenleben aus der Vergebung in der Anfechtung als Zeugnis auf Hoffnung hin" (302).

R. entwickelt das Verständnis der anfechtenden Wirklichkeit aus Luthers Römerbriefauslegung (246 ff.) und in Auseinandersetzung mit Barths Verständnis der Anfechtung (263 ff.). Die „christologische" Interpretation der Anfechtung erscheint dabei als Übergehung der konkreten Wirklichkeit des sündigen Äons. Indem sie zwischen Christus und dem Christen nicht mehr zu unterscheiden vermöge, falle das Peccator-Sein des Menschen (und damit der Weg des angefochtenen Glaubens) theologisch einfach aus (275). Um des rechten Glauben selbst willen muß nach R. die Weltangewiesenheit des Christen als Menschen und damit seine Schuldverhaftung theologisch zur Geltung gebracht werden. Eben vom Glauben an Christus her wird diese Weltwirklichkeit unter Gottes Regiment als Wirklichkeit des Gesetzes, der lex universalis (248 u. ö.) erfaßt. Damit ist nach R. Barth gegenüber ein neues Verständnis der Religion als Zeugnis für diese Gesetzeswirklichkeit möglich. R. setzt sich hier kritisch, aber im wesentlichen zustimmend mit Althaus' Lehre von der Uroffenbarung auseinander (281 ff.).

Es wäre falsch, das hier ausgesagte Widereinander von Gesetz und Evangelium als das Widereinander zweier Quellen für die Gotteserkenntnis zu verstehen! Damit würde die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium ihren Sinn verlieren, die Erfahrung der Heilsgeschichte in ein spekulatives Antinomiengefüge verwandelt! Dementsprechend stellt R. fest, daß die Qualifikation der Wirklichkeit als Gesetz sich erst von der Verkündigung Jesu Christi her ergibt (247, 256, 293). Freilich scheint es uns, als sei dieser Gedanke zu schwach betont und deshalb das Gesetz gegen das Mißverständnis einer „Eigengesetzlichkeit" nicht immer genügend gesichert. Kann man das Semper-Peccator-Sein des Christen (die „Eigenständigkeit" der Sünde 278) im Bekenntnis zur Heilswirklichkeit Christi so statisch feststellen, wie es die Tradition des Luthertums freilich getan hat[19]? Entspricht es der Feststellung, daß die Anfechtung nicht ableitbar ist, sondern in der Lebenswirklichkeit faktisch widerfährt, wenn R. nun doch die Notwendigkeit der Anfechtung zur Reinerhaltung des Glaubens so gleichsam methodisch feststellt (248, 261)? Könnte nicht umgekehrt die „christologische" Interpretation der Anfechtung gerade als Vollzug des angefochtenen Glaubens verstanden werden, welcher in der Flucht zu Christus die „abrenuntiatio diaboli" vollzieht? Man würde den Einwand R.s gegen die christologische Interpretation unter allen Umständen darin ernst zu nehmen haben, daß die abrenuntiatio die anfechtende Wirklichkeit und damit auch das Gesetz klar auszusprechen hat. Aber kann die rechte geistliche Auslegung des Gesetzes anders geschehen als im Bekenntnis zu Christus? Und wenn das verneint wird, gibt es dann wirklich ein tertium zwischen „christologischer" Aussage des Glaubens und phänomenologischer Aussage der Existentialien des Glaubens (300)? Ist die Reflexion auf den angefochtenen Glauben wirklich eine grundsätzliche Abweisung dieser Wege oder nicht vielmehr eine (wohl zu hörende) inhaltliche Korrektur der früheren Lösungen in *beiden* Ansätzen? Es wäre viel für die Verdeutlichung des dogmatischen Konsensus (bzw. Dissensus) geschehen, wenn die hier bestehenden Beziehungen geklärt würden!

Nur wo das Geschehen des spannungsvollen Miteinanders der verschiedenen „Faktoren" erfaßt wird, auf die der Glaube an Jesus Christus sich gewiesen sieht, kann die Aufgabe der Dogmatik nach R. richtig bestimmt werden. So gilt „Der Christ ist der Anfang der Dogmatik, Christus aber ist der Anfänger seines Glaubens und Lebens" (301). Weil im „Christen" die vier Faktoren integriert sind (301), stellen sich alle „notwendigen ‚Lehr'-Anliegen" in der „lebendigen Fragerichtung dieses Christen" (298). Von der eigentümlichen Bewegtheit des Christendaseins als Nachfolge her sieht R. die eigentümliche Bewegt-

[19] Vgl. W. Joest, Paulus und das lutherische Simul iustus et peccator. KuD I, 1955, S. 269 ff.

heit des theologischen Denkens. Sie entfaltet sich in den drei „Grundproblemen der Dogmatik" (308 ff.). 1. Der Weg des angefochtenen Glaubens ist der Weg des einzelnen und doch zugleich des „Wir" der christlichen Gemeinde, ohne daß eines aus dem anderen abgeleitet werden kann. 2. Die Wahrheit des Glaubens „ist eine Person", Dogmatik aber vollzieht sich als Stellungnahme zu richtigen und falschen Sätzen. 3. Das Widereinander von Gesetz und Evangelium ist nicht nur eine Lehre, welche in der Dogmatik abgehandelt wird, sondern bestimmt zugleich die Wirklichkeit, innerhalb deren Dogmatik sich als menschliches Werk vollzieht. Das Bewußthalten dieser von der Dogmatik nicht zu lösenden, sondern ihr schlechterdings vorausliegenden Spannungen sichert dem dogmatischen Denken nach R. diejenige Offenheit und Geschichtlichkeit und zugleich dasjenige Aushalten bei den Vermittlungen, das der Knechtsgestalt der Offenbarung angemessen ist (315).

Der Versuch, den Christen als den „Anfang der Dogmatik" zu begreifen, mag als bewußte Abkehr von der Dogmatik des „Wortes Gottes" aufgefaßt werden und wird auch von daher der Kritik ausgesetzt sein als Versuch, der Theologie objektiv einen gesicherten Bereich der Aussagen zu erstellen. Umgekehrt kann die Erhellung des „angefochtenen Glaubens" den Anspruch erheben, über das Dilemma von Positivismus und Selbstverständnis, das unter Kierkegaards Einfluß die Dogmatik bestimmt hat, hinauszuführen. Die einfache Reflexion auf die der Theologie vorgegebene „Wirklichkeit" stellt offenbar diese Alternative als ein Scheinproblem dar. Aber ist das wirklich so? Muß nicht jede Wahrnahme der der Theologie vorgegebenen Wirklichkeit (des „Christen") das noetische Problem der Theologie schon hinter sich haben (in welchem die Alternative Positivismus und Selbstverständnis ja gerade ihr Wesen hat)? Kann die Theologie so einfach von der „Unmittelbarkeit" zu den „Vermittlungen" zurückgerufen werden, treten nicht vielmehr die „Vermittlungen" als theologische erst in den Blick im Horizont einer unauflöslichen „Unmittelbarkeit": gegenwärtige Verkündigung und gegenwärtiges glaubendes Bekenntnis im Heiligen Geist? Die theologische Wahrnahme der den Glauben bedingenden Wirklichkeit wäre dann unter allen Umständen ein *zweites* Wort (und R.s Ausgang bei der Auferstehung scheint das zu bestätigen). Um der Wahrhaftigkeit willen wird dies zweite Wort freilich nicht unterlassen werden dürfen. und hier kann die theologische Erfassung der geschichtlichen „Vermittlungen" der dogmatischen Grundlegung dann den großen Dienst erweisen, daß sie sie über die Tragweite ihrer Aussagegestalten belehrt.

K. Barth hat in einem seiner frühen Vorträge von den drei Wegen gesprochen, die der Theologie hinfort unmöglich seien: der „dogmatische" (der positivistisch seine credenda vorlegt), der „kritische" (dessen erstes und letztes Wort die Ungegenständlichkeit ist), aber schließlich auch der dialektische, der, beide Ansätze vereinigend, auf der „Gratwanderung" je und je seine Aussagen trifft[20]. Es kann scheinen, als müsse dies Wort am Anfang der dialektischen Theologie wider alles Recht behalten, was seither an dogmatischer Arbeit getan worden ist. Wohl verneint jeder dogmatische Ansatz seither „Positivismus" zur Rechten und Kritizismus (System der Ungegenständlichkeit, des Selbstverständnisses) zur Linken und sucht seinen Weg „mitten hindurch". Aber jede erfüllte christologische Aussage (actus directus: der spätere Weg Barths), mag sie auch unauf-

[20] K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, S. 156 ff.

hörlich auf den Geschehenscharakter, den „actus purus", die Relativität ihres Ursprungs verweisen, verfällt seither dem Vorwurf des „Positivismus". Und jede Reflexion auf das Geschehen (actus reflexus; der Weg Bultmanns, Gogartens usw.), mag sie auch unaufhörlich darauf verweisen, daß erfülltes Bekenntnis nur im Ereignis der Verkündigung möglich ist, in bezug auf das die objektivierende theologische Strukturanalyse allein Sinn hat — dort aber auch wirklich geschieht! — verfällt seither dem Vorwurf des „Modernismus", der Auflösung des Glaubens in Selbstverständnis. Die Unfähigkeit beider Wege, diesen Verdacht zu entkräften, scheint die „Unmöglichkeit" des dritten „dialektischen" Weges nach Barths Voraussage zu bestätigen. Das erste Wort der dialektischen Theologie scheint ihr letztes zu sein und überdies jede theologische Aussage an diesen Anfang zurückzuholen[21].

Barths negative Prognose schließt mit dem Hinweis, daß es sein könnte, daß unter den scheiternden menschlichen Versuchen Gott sein Wort sagte. Wenn das so ist, und die Theologie existiert nur auf diese Verheißung hin, dann wäre die christologische Theologie kein „Positivismus" — wiewohl sie den Vorwurf des Positivismus zum Kriterium ihrer Aussagen machen müßte, dann wäre die Reflexion auf die Existentiale des Glaubens kein Kritizismus, wiewohl sie diesen Vorwurf zum Kriterium ihrer Aussagen machen müßte. Dann wäre auch die Reflexion auf den angefochtenen Glauben nicht ein Versuch, vor dem Bekenntnis einen Bereich gesicherter Aussagen zu erstellen, wiewohl sie diesen Vorwurf zum Kriterium ihrer Aussagen machen müßte. Die Theologie lebt davon, daß diese Verheißung wahr ist. Sie lebt menschlich davon, daß diese Verheißung sich im Aufeinanderhörenkönnen, im dogmatischen Konsensus als wahr bezeugt. Denn die Aussage des Glaubens, der das Heilsgeschehen bekennt, wird zur *dogmatischen* erst, wo das Glaubensverständnis sich für den gemeinsamen Raum des Vernehmens aufschließt. Das Glaubensverständnis kann seine Wahrheit nur erweisen, wo es sich zum Verstehen, zum Hören auf die „Väter und Brüder" (Weber) unaufhörlich offenhält. Im Blick auf die Vergangenheit der Kirche bedeutet dies: Übernahme der dogmatischen Überlieferung, Nachvollzug ihrer Entscheidungen zwischen echter und falscher Tradition. Im Blick auf die Gegenwart aber bedeutet es: im Hörenkönnen aufeinander unterscheiden zu lernen: Durch den Blick auf das Selbstverständnis unterscheiden lernen zwischen Positivismus und verstehendem Christusbekenntnis — durch den Blick auf das erfüllte Christusbekenntnis unterscheiden lernen zwischen geschlossenem Selbstverständnis und bekennendem Glaubensverständnis. So gilt auch für die Dogmatik als Aussagegestalt, was Gloege im Blick auf die Gestalt der Kirche allgemein feststellt: „Das Leben der Kirche in überlieferten Formen muß sich immer wieder die kritische Frage gefallen lassen, ob diese Formen und Ordnungen nicht der Wahrheit der Offenbarung widerstreiten." Das gilt für alle

[21] Vgl. schon E. Peterson, Was ist Theologie, 1925.

dogmatische Grundlegung. Weder „christologische" noch „existentiale" Dogmatik können auch nur für ihren Weg (geschweige für ihre Aussagegehalte) im voraus das Recht der Adäquatheit reklamieren. Doch bedeutet dieser Vorbehalt recht verstanden nicht Hemmung, sondern gerade Freigabe der dogmatischen Aussage: „Das Dasein der Kirche, das ‚letztlich' in den Offenbarungen Gottes gründet, darf sich ‚vorletztlich' in den Ordnungen überlieferter Formen frei ausgestalten"[22].

---

[22] G. Gloege, Offenbarung und Überlieferung (Einzelausgabe), S. 46. Vgl. ebd. „Aber was heißt ‚echte historische Tradition'? Offensichtlich dies: Überlieferung, die in ihrem konkreten Vollzuge auf das Wort des in der Kirche präsenten Pneuma-Christus bezogen ist. Welches aber ist das Kriterium für die Echtheit dieses Vollzuges? Positiv geantwortet: Der Pneuma-Kyrios selbst. Das bedeutet negativ: es gibt für die echte Tradition kein äußeres Kriterium, an dem sie gemessen werden könnte ... Wohl aber gibt es Kriterien für die falsche Tradition ... Darin gleicht die echte Überlieferung, im Unterschied zur falschen, der Gesundheit, daß sie sich, wie diese, im Unterschiede zur Krankheit nicht definieren läßt."

Buchbesprechungen

Hans Robert Gerstenkorn: *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht.* Die staatstheoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung. (Schriften zur Rechtslehre und Politik, hrsg. v. Prof. Dr. Ernst v. Hippel. Bd. 7.) Verlag H. Bouvier u. Co., Bonn 1956, LIX, 544 S., 2 Abb., engl. brosch. 20,— DM.

Erübrigen sich nicht z. Z. weitere Veröffentlichungen — wie etwa die vorliegende über Luthers Staatsauffassung — angesichts der fast unübersehbaren Literatur über dieses Thema? Die bleibende Aktualität der Problematik „Staat und Kirche" bringt das Denken immer wieder neu in Bewegung, und gerade an Luthers Formulierungen, weil sie der Komplexität dieses Problems in seinen subtilsten Verzweigungen Rechnung tragen. Ihr ausweichen wird jeder, der Tendenz zur Simplifizierung zeigt oder vom System her bestimmt ist oder nicht mit der metaphysischen, religiösen Tiefe rechnet, aus der alle Spekulationen Luthers über dieses Thema erwachsen.

Erfreulich ist, daß ein Jurist immer wieder vor der Annahme warnt, als ob Luthers Gedankengänge ohne Rücksicht auf ihren Wurzelgrund auf die Praxis anzuwenden wären. Die Fülle der in Luthers Arbeiten verwandten Begriffspaare „Gottesreich — Teufelsmacht" —, in die das Begriffspaar „geistlich Regiment und weltlich Regiment" eingefügt ist, — „Hörreich — Sehreich", „Evangelium — Gesetz", „Offenbarung — Schöpfung", „Reich der Gnade — Reich des Zorns", „homo interior — homo exterior" usf. stellen weniger konkret faßbare Gegebenheiten dar als vielmehr Distinktionen, die ihren Ursprung in seiner christologisch-eschatologischen Weltsicht haben; sie wollen darum auch nicht dual Ordnungen des Lebens, in denen der Mensch sich vorfindet, aufgliedern, sondern Aspekte zeigen, unter denen diese Ordnungen in aller Klarheit gesehen werden müssen.

Erst die im Wort sich erschließenden Kräfte der Klarheit und *Wahrhaftigkeit* schützen vor gefährlichen Vermengungen der beiden Regimente, andererseits lassen sie allein die Notwendigkeit erkennen, die unabdingbare Zusammengehörigkeit der beiden Reiche als göttlicher Institutionen zu betonen und zu verwirklichen. Glaube und Hoffnung sind das zusammenhaltende Element, die „Konkordanz" der beiden Regimente, die jederzeit auseinanderzubrechen drohen. Weder ein Doketismus noch ein Spiritualismus, sondern Predigt und Tat, die Viva vox evangelii können im echten Sinne helfen, die immer wieder gefährdete Einheit zu bewahren.

In einer einfachen, außerordentlich übersichtlichen Weise läßt der Verfasser an Kernfragen, u. a. „Geschichte und Staat", der „Christ in der Welt", „Dämonie und Macht", „Unchristliche und christliche Obrigkeit" usf. die paradoxale Struktur der lutherischen Welt- und Gesellschaftslehre aufleuchten, die ihren Einheitspunkt im regnum Christi hat. Hierbei stützt er sich auf ein sehr umfangreiches Quellenmaterial und eine Fülle von Anmerkungen und Belegen der weitverzweigten Literatur, ohne Gefahr zu laufen, die Fragestellungen zu verwässern. Das Buch hat darum u. a. auch einen didaktischen Wert und stellt wirklich für alle, die sich in sachlicher Weise ein Bild von Luthers Staatsauffassungen verschaffen wollen, eine gute Hilfe dar, sich im „Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre" zurechtzufinden.

In überzeugender Weise wird dargelegt, daß weder für den Säkularisierungsprozeß im 19. und 20. Jahrhundert noch für alle Formen des Totalitarismus die lutherische Staatsauffassung verantwortlich gemacht werden kann, daß im Gegenteil ihre richtige Deutung in hohem Maße für die augenblickliche Situation aktuell bleibt und wertvolle Fingerzeige gibt, um dem Dilemma zwischen möglichen Formen der Totalisierung und Liberalisierung zu entgehen.

H. Weber

Säkularisation und Religionszerfall*

Eine religionsphänomenologische Überlegung[1]

Von Wilhelm Hahn

Seit Friedrich Nietzsche in dem zu Ende gehenden 19. Jahrhundert die Parole ausgab „Gott ist tot"[2] und dann in unserem Jahrhundert unter dem Eindruck der sich wandelnden Welt und des sich durch die zwei Weltkriege überstürzenden Umbruchs auf allen Lebensgebieten die Analysen unserer geistigen Situation immer wieder auf das Phänomen der im Vergleich zu anderen Epochen singulären Erscheinung der „Entgötterung" der Welt stießen[3] und von „Ver-

---

* Dieser Aufsatz ist die nur geringfügig erweiterte Rede, die ich am 22. 11. 1958 anläßlich der Übernahme des Rektorats der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg gehalten habe.

[1] Die hier vorgelegte Untersuchung ist religionsphänomenologischer Natur. Sie versucht es, wenigstens in den beiden ersten Abschnitten rein phänomenologisch vorzugehen. Der erkenntnistheoretisch Denkende weiß, daß es keine standpunktlose Beobachtung gibt. So sind auch diese beiden Abschnitte dadurch geprägt, daß hier ein christlicher Theologe beobachtet. Auch so zeigt die Untersuchung, daß die phänomenologische Methode nur zu begrenzten Antworten zu führen vermag, letztlich aber das Widersprüchliche der Lage aufweist und gerade so nach einer theologischen Behandlung ruft. Deshalb ist in einem kurzen Schlußabschnitt die Beschränkung auf die phänomenologische Methode aufgegeben und die theologische Antwort angedeutet.

Dieser Vortrag setzt die durch Dietrich Bonhoeffer in Gang gebrachte Diskussion über „Die mündige Welt" und „Die religionslose Verkündigung" voraus. Er will nicht unmittelbar in die Diskussion eingreifen, wohl aber sie ergänzen. Ich habe es als einen Mangel empfunden, der diese Diskussion in Gefahr bringt, zu falschen Schlußfolgerungen zu führen, daß sie zwei Grundfragen nicht klärte:

1. Kann man religionsphänomenologisch heute von Religionszerfall sprechen? Diese Frage wird immer wieder aufgeworfen, die Möglichkeit unterstellt und damit die Gegebenheit suggeriert. Dann aber wird die Frage für sekundär erklärt und ausgeklammert. Auch der beachtliche und viel Wesentliches zur phänomenologischen Analyse beitragende Aufsatz von G. Ebeling, Die nichtreligiöse Interpretation religiöser Begriffe, in: Die mündige Welt II, 1956, geht letztlich so vor.

2. Gibt es einen christlichen Glauben und Gottesdienst, der vom Evangelium lebt und doch nicht Religion ist? Daß christlicher Glaube und christliche Religion nicht identisch sind, wird heute jeder Theologe konzedieren. Aber fast immer wird heute nur mit dem Gegensatz beider Größen gearbeitet, ohne das gleichzeitige Verhältnis beider zueinander zu klären. H. Thielicke sieht diese Fragen sehr deutlich und spricht sie auch aus (Das Ende der Religion, in: Theol. Literaturzeitung 1956, Nr. 5 u. 6, Sp. 307 ff.), aber er meint, auf ihre ausdrückliche Beantwortung verzichten zu können. Die fehlende Klärung dieser systematischen Grundfrage macht Thielickes Ausführungen unbefriedigend. Denn wenn, wie Thielicke es als Möglichkeit hinstellt, Verkündigung des Evangeliums und daraus entstehender Glaube an Christus mit Notwendigkeit religiöse Formen aus sich heraussetzen, kann es keine im eigentlichen Sinne religionslose Verkündigung und also auch kein „Ende der Religion", sondern nur eine Wandlung ihrer Gestalt geben. Die phänomenologische und die systematische Frage müssen gleichzeitig geklärt werden.

[2] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1883/84, in: Zarathustras Vorrede, 2. Abschnitt.

[3] A. Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit, 1948.

lust der Mitte" sprachen[4], hat sich in weiten Kreisen der Öffentlichkeit wie auch in der Wissenschaft der Eindruck festgesetzt, es sei eine durch die Erfahrung unbestreitbare Tatsache, daß wir vor einem schnellen allgemeinen Religionszerfall ständen[5]. Wenn sich religiöse Vorstellungen und Formen auch einer außerordentlichen Kraft des Überdauerns erfreuen, so sei doch damit zu rechnen, daß wir in absehbarer Zeit einer religionslosen Welt gegenüberstehen werden. Der unbestreitbare Prozeß der Säkularisation, der in der Renaissance seinen Anfang nahm und in der Aufklärung zum Durchbruch kam, gleicht einem Strom, der alle Lebensgebiete, aber auch alle Weltteile und religiösen Territorien erfaßt. Er scheint gleichbedeutend mit einer Zerstörung der Religion überhaupt.

Wie haben die Religionen und insbesondere die christlichen Konfessionen darauf reagiert[6]? Ich greife den deutschen Protestantismus exemplarisch heraus: Während seine Stellung zur Aufklärung im 19. Jahrhundert zwiespältig war und der kirchlich einflußreichere konservative Teil ähnlich dem Katholizismus bis in die 30er Jahre in dem Prozeß des technisch-soziologisch-geistigen Umbruchs der Gesellschaft nur die Folgen einer schuldhaften Abwendung von Gott erblickte, hat insbesondere seit dem Votum des vom Nationalsozialismus 1945 hingerichteten Dietrich Bonhoeffer eine Neuorientierung begonnen. Die evangelische Theologie erkennt die Wandlung unserer Welt einschließlich des umfassenden Säkularisationsprozesses als eine notwendige Entwicklung an, die zu bejahen ist. Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit wird oft vorausgesetzt, daß dieser Prozeß der Säkularisation zugleich den Zerfall der Religion bedeutet und so eine religionslose Periode einleitet[7].

Dieser Zerfall wird aber nun nicht als Bankrott und Ende der Christusbotschaft verstanden, vielmehr als deren große Chance. Denn seit der junge Karl Barth in seinem „Römerbrief" menschliche Religion (sprich: Religiosität) und offenbartes Evangelium scharf einander entgegengesetzt hat, hat die These immer mehr Zustimmung gefunden: offenbartes Evangelium und christliche Religion in ihrem geschichtlichen Gewordensein sind nicht identisch, sondern

---

[4] H. Sedlmayr, Verlust der Mitte, o. J.

[5] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 1956, 7. Auflage, S. 178: „Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte — seien es theologische oder fromme Worte — sagen konnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und das heißt eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als „religiös" bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit „religiös" etwas ganz anderes". Dazu vor allem G. Ebeling, a.a.O. S. 41 ff.

[6] Vgl. Wörterbuch der Politik, hrsg. von H. Sacher und O. v. Nell-Breuning S. J., Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Art. „Säkularismus", Heft V, 1951.

[7] D. Bonhoeffer, a.a.O. S. 178—266. Dazu: Die mündige Welt, II, hrsg. von E. Bethge, 1956, und H. R. Müller-Schwefe, Christliche Verkündigung in einer religionslosen Welt, in: Evang. Welt, 10. Jg. 1956, S. 545—548.

können voneinander abgelöst werden. Ja, christliche Religion bedeutet im Grunde einen ständigen Widerspruch gegen das Christusevangelium. Das Annehmen der überkommenen Form christlicher Religiosität könne und dürfe deshalb nicht Voraussetzung für die wahre Begegnung mit Gott sein. Diese könne in völlig profaner Weise geschehen. Deshalb bedeute der heutige Zerfall der christlichen Religion geradezu die große Möglichkeit, den wahren Christusglauben von der Überlagerung durch das religiöse Gestrüpp zu befreien. Die epochale Aufgabe der Kirche sei es, dem religionslosen Menschen unserer heraufkommenden säkularisierten Welt das Evangelium religionslos, also ohne die Entstellung der Religion zu verkündigen. Der Religionszerfall braucht also noch nicht notwendig das Schicksal des christlichen Glaubens zu besiegeln[8].

Wir verstehen, daß diese Problematik die evangelische Theologie beunruhigt. Sie ist nicht nur von theologischem Interesse. Dafür sind Christentum und abendländische Kultur zu eng miteinander verflochten. Das empfand schon Jakob Burckhardt, wenn er im Blick auf das Christentum an Bacons Wort erinnerte: „religio praecipuum humanae societatis vinculum"[9]. Und Karl Jaspers erklärt heute die Frage, was aus der biblischen Religion wird, als die Schicksalsfrage des Abendlandes[10].

Merkwürdigerweise ist das Problem des Religionszerfalls noch nicht zum Gegenstand einer religions-phänomenologischen Spezialuntersuchung gemacht worden. Der große Religionsphänomenologe G. van der Leeuw übergeht dieses Problem, da sein ganzes Interesse der Beschreibung der verschiedenen Typen und Erscheinungsformen der Religion gehört[11]. Und auch J. Wach kommt nur en passant darauf zu sprechen[12]. Die klassischen Arbeiten der älteren Religionssoziologie, vor allem Max Weber, befassen sich mit den religiösen Wurzeln der Wirtschaftsstruktur unserer heutigen Welt, während die in die Zukunft weisenden Linien des Zerfalls nur vage angedeutet werden[13]. Erst in jüngster Zeit wendet sich die Religionssoziologie dem Problem der Anpassung der Religion bzw. des Christentums an die moderne Gesellschaft zu. Anpassung kann Selbstaufgabe und Zerfall, kann aber auch lebendige Antwort auf die geschichtliche Herausforderung seitens des Säkularismus im Sinne Toynbees und

---

[8] Damit ist nun keineswegs gemeint, daß alle religiöse Erfahrung überhaupt aufhört. Sie hat nur ihre Begründung in der transzendenten Wirklichkeit Gottes und damit ihre Verbindlichkeit verloren. Vgl. H. R. Müller-Schwefe a.a.O. und H. Thielicke, Das Ende der Religion. Überlegungen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Theolog. Literaturzeitung 1956, S. 307 ff., und D. Bonhoeffer, a.a.O. S. 221 und 240 ff.

[9] Zitiert nach J. Wach, Religionssoziologie, 1951, S. 7.

[10] K. Jaspers, Der philosophische Glaube, 1948, S. 69.

[11] G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religionen, 1956, 2. Aufl.

[12] J. Wach, Religionssoziologie, 1951, S. 6, 27, 307, 310 ff. u. 437.

[13] M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 1947, 4. Aufl., vgl. A. Müller-Armack, Über die Macht des Glaubens in der Geschichte, in: Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, hrsg. von F. K. Schumann, 1949, S. 140.

Ausbildung von gegenläufigen Strukturen bedeuten. Hier liegt nach Schelsky allein der Gegenstand der heutigen Religionssoziologie[14]. Das gilt aber erst recht für die mit ihr aufs engste verbundene Religionsphänomenologie[15].

I. Was ist Säkularisation?

Klären wir zunächst die Begriffe. Das Wort saeculum ist ein sehr altes lateinisches Wort von unsicherer Grundbedeutung. Es bezeichnet „Geschlecht" oder „Zeitalter"[16]. Dieser Begriff wird von Augustin im Sinne von „mundus" verwendet[17].

Der Begriff „Säkularisation" gewinnt dann die Bedeutung der Überführung einer Sache aus dem geistlich-kirchlichen in den weltlichen Bereich. Im übertragenen Sinne bedeutet er Verweltlichung[18].

In der anglo-amerikanischen Welt wird der Begriff in kleiner Abwandlung als „Säkularismus" eingeführt. Säkularismus bezeichnet dort den freidenkerischen Gegensatz zum Christentum[19].

Der Prozeß der Säkularisation durchzieht die ganze Geschichte des Abendlandes seit dem Mittelalter, und zwar als rechtlicher wie geistiger Vorgang. Voraussetzung ist die völlige Einheit von Religion und allen anderen Lebensbereichen, insbesondere den Ordnungen des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens, wie sie primitive Kulturen kennzeichnet, aber auch für die hochentwickelte Welt des Mittelalters im Corpus Christianum zutrifft[20].

---

[14] H. Schelsky, Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 1957, S. 143 ff. und 156.

[15] H. Thielicke fragt (a.a.O. Sp. 307 ff. und 311 ff.), ob die aufkommende Religionslosigkeit ein Problem darstelle, das durch statistische oder zeitanalytische, also phänomenologische Untersuchungen geklärt werden könne, oder nicht letztlich systematisch-theologischer Art sei. Dann gehe es darum, ob die Religion etwas wie einen Charakter indelebilis habe im gleichen Sinne, wie die ontische Beziehung zu Gott diesen Charakter besitzt. Die Antwort auf diese Frage sei aber unabhängig von empirischen Fakten. So werde eine religionsphänomenologische Untersuchung weder über das Aufhören oder Weiterbestehen der Relation des Menschen zu Gott noch über Wahrheit oder Zukunft der christlichen Religion entscheiden können.

Dem stimme ich zu, aber theologische Aussagen bedürfen der immer neuen Konfrontierung mit der Empirie, sollen ihre Begriffe nicht ihren Wirklichkeitsbezug verlieren. Vgl. Paul Tillichs Forderung der Korrelation für die Theologie, in: Der Protestantismus, 1950, S. 13 u. 28 ff. Es ist ein wichtiger Einwand gegen die These von der religionslosen Verkündigung, daß es für eine solche bisher kein Beispiel gibt. Weder Bonhoeffer selbst noch einem anderen Theologen, der seine These aufgenommen hat, ist die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, geschweige denn eine nichtreligiöse Predigt oder ein nichtreligiöser Gottesdienst bisher gelungen. Dieser phänomenologische Tatbestand ist von hoher systematischer Bedeutung.

[16] A. Bertholet u. E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, 1925, S. 468.

[17] K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1953, S. 153 ff.

[18] Der Große Brockhaus, X, 16, Sp. 214 f., in: Säkularisation.

[19] F. K. Schumann, Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, 1949, S. 15.

[20] Christopher Dawson, Religion und Kultur, 1951, S. 263 ff.

Inhalt und Ergebnis dieser Prozesse ist das Auseinandertreten von Religion und profaner Kultur[21]. Immer mehr Gebiete werden aus der Einheit der Religion ausgegliedert und erlangen dadurch Eigengewicht und Eigengesetzlichkeit. Aber auch die Religion wird dadurch ihrer vorher weithin unbewußten unmittelbaren Gleichsetzung mit der gegebenen Lebensordnung entbunden und so geradezu befreit. Sie löst sich von der Magie und wird sich dabei ihres Wesens im Unterschied zur profanen Welt erst voll bewußt. Wie durch die Säkularisation Welt erst Welt wird, so wird auch Religion erst Religion im Vollsinne. Es entsteht erst die Polarität zwischen Religion und profaner Welt, durch welche die Religion den Anspruch des Transzendenten und die Forderung ethischer Verantwortung hörbar zu machen vermag. Diese Polarität, die sich in der mittelalterlichen Geschichte des Abendlandes in dem großen Kampf zwischen Kaiser und Papst im politischen Bereich abschattet, hat den Raum für die Freiheit abgegeben, die das Abendland von allen anderen Kulturen unterscheidet und dem abendländischen Geist und seiner Kultur die Jahrhunderte währende Überlegenheit und Zukunft sicherte[22]. Säkularisation bedeutet also zunächst nicht Religionszerfall, sondern im Gegenteil einen notwendigen Schritt auf dem Wege zur Selbstwerdung der Religion und zur Gewinnung ihrer eigentümlichen Funktion. Und das nicht so sehr als Mitte menschlicher Kultur, sondern vielmehr als ihr unverfügbares Gegenüber. So ist Säkularisation ein Vorgang, der ebenso im Wesen der Religion wie der Welt angelegt ist[23]. Eine lebendige Religion, die zu einem geistigen Selbstbewußtsein erwacht ist, wird durch eine Geschichte immer neuer Säkularisationen hindurchgehen, in denen sie sich der Welt konfrontiert sieht, sich mit ihrer jeweils neuen Gestalt auseinandersetzt, sich ihr anpaßt und ihr gegenläufige Strukturen entgegenstellt.

So ist Säkularismus ein zweiseitiger Prozeß, der von seiten der Religion, aber auch von seiten der profanen Welt ausgehen und betrachtet werden kann. Er kann also eine religiöse oder eine profane, oft antireligiöse Wurzel haben[24]. Säkularisation im letzteren Sinne ist in unserer Zeit die vordergründigere, dynamischere und deshalb fast allein beachtete. Die aus der Einheit der Religion ausgegliederten Lebensbereiche und die sich diesen vornehmlich zugehörig wissenden Menschen suchen den profanen Bezirk auszudehnen. Sie lösen die Polarität des Profanen zur Religion möglichst auf und leugnen in letzter Konsequenz überhaupt die Bedeutung der Religion. In diesem Fall haben wir die geistige Erscheinung des Säkularismus vor uns[25]. Säkularisation wird dadurch

[21] Vgl. F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als theologisches Problem, 1953, S. 99f. und 137ff. Auch für Gogarten ist Säkularisation die Unterscheidung und das entsprechende Auseinandertreten von Glaube und Welt. Ähnlich: F. Delekat, Über den Begriff der Säkularisation, 1958, S. 14—48.

[22] A. Müller-Armack, Über die Macht des Glaubens in der Geschichte, S. 135f.

[23] F. Gogarten, a.a.O. S. 88.

[24] K. Jaspers, a.a.O. S. 66 u. 73.

[25] F. Gogarten, a.a.O. S. 138f.

zu einem gegen die Religion gerichteten Vorgang, der sie aus dem Leben und aus der Kultur eliminieren will.

Aber dieser Eindruck darf nicht verdecken, daß die abendländische Säkularisation eine spezifische Erscheinung ist, die so nur im Bereich der christlichen Religion möglich war und eingetreten ist. Sie hat also eine christliche Wurzel und kann nur aus dieser heraus recht verstanden und beurteilt werden[26].

Schon der Glaube Israels an den *einen* Gott, wie er im ersten Gebot seinen stärksten Ausdruck gefunden hat, impliziert den ersten, aber weitreichenden Schritt zu einer Religionskritik von innen. Hier wird der Kampf gegen die Götter aufgenommen, weil der Götzendienst der Erkenntnis der Wahrheit Gottes entgegensteht. Im Namen des einen lebendigen Gottes wendet sich die Bibel gegen die die Wahrheit über Gott, die Welt und den Menschen verdeckende Bilderwand der Mythen. Diese erweist sich als Nichts und zerfällt vor diesem Angriff in Staub[27].

Das wiederholt sich in wirksamerer, aber sachlich entsprechender Weise bei der Begegnung von christlicher Missionspredigt und heidnischer Religionswelt. Gegenüber dem Anspruch des Dreieinigen Gottes zerfallen die vielen Götter und verbleichen die philosophischen Gottesgedanken. Zugleich wird aber eine Fülle in den heidnischen Religionen enthaltener mythischer und magischer Vorstellungen und Praktiken in oft nur leicht gewandelter Gestalt der christlichen Religion inkorporiert und angepaßt[28]. Die anfängliche Polarität, in der christlicher Glaube und profane Welt in ihrer Gegensätzlichkeit, aber auch totalen Aufeinanderbezogenheit sichtbar werden — wie in der Zweiäonenlehre, in der eschatologischen Spannung zwischen Welt und Reich Gottes und in dem Gegenüber von Schöpfung und Erlösung—, geht zugunsten einer spannungslosen Harmonie mehr und mehr verloren.

Die Reformation bedeutet demgegenüber ein erneutes Aufbrechen der ursprünglichen eschatologischen Kraft des Christentums. Sie ist eine im Innersten religiöse Bewegung, die ausgerechnet in den schon stärker säkularisierten Städten aufbricht. Aber es geht in ihr nicht um die Ablösung oder Zerstörung der Religion, sondern um deren Wiedergeburt durch das polare Auseinandertreten von Religion und Profanum. Dabei wird der Anspruch der Religion im profanen Bereich nicht abgeschwächt, sondern umgekehrt unerhört geschärft, wie M. Weber besonders am Calvinismus gezeigt hat[29]. Gerade diese Bewegung der Religion wird zum Mutterboden, auf dem die moderne Wirtschaftsethik,

---

[26] F. K. Schumann, a.a.O. S. 16 ff., und Gogarten, a.a.O. S. 11.

[27] Vgl. G. v. Rad, in: Wirklichkeit heute, 1958, S. 95.

[28] Das hat Odo Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, 1923, richtig gesehen: Die alte Kirche nahm weithin die religiöse Welt des römischen Reichs in sich auf. Nur übersah Casel, daß dieser Vorgang das Evangelium seinem Wesen entfremdete.

[29] M. Weber, a.a.O. S. 20; Christopher Dawson, a.a.O. S. 270; R. H. Tawney, Religion und Frühkapitalismus, 1946, S. 278 ff.

Volkswirtschaft und Sozialstruktur, aber auch die moderne Wissenschaft sich entfaltet. Die sich säkularisierende Welt ist ohne ihren religiösen Hintergrund nicht zu verstehen, wenn sie sich auch gänzlich von ihm ablöst und sehr andere Momente aufnimmt.

Von da aus besteht ein recht kompliziertes Verhältnis zwischen christlicher Religion und abendländischer Säkularisation. Es läßt sich in das Bild fassen: so gewiß die Säkularisation die Tochter des Christentums ist, ist sie doch nur teilweise aus diesen Erbanlagen zu erklären. Sie versteht sich selbst als durchaus selbständige und mündige Größe, die ihren eigenen, oft im Gegensatz zur Mutter ausgebildeten Lebensstil hat und auf jeden Versuch der Mutter, aus der Abstammung Ansprüche abzuleiten, allergisch reagiert. Das heißt: der zweifelsfreien historischen Abhängigkeit der säkularisierten Welt vom Christentum korrespondiert die Tatsache, daß wir es trotzdem mit einer völlig neuen und selbständigen Welt zu tun haben, die zwar nur aus ihrem Ursprung heraus verstanden werden kann, deren Probleme aber nicht durch Zurückführung zu ihrem Ursprung gelöst werden können. Nicht die historische Herkunft, sondern die von Grund auf gewandelte Gegenwartsproblematik dieser verselbständigten Welt zählt[30].

Hinsichtlich der Religion ergibt sich von hier aus eine oft gemachte, aber deshalb ebenso wichtige Beobachtung: Die Säkularisation gibt vor, einen religionsfreien, neutralen Raum der Sachlichkeit zu schaffen. Faktisch ist sie nicht in der Lage, ihn in solcher Neutralität zu bewahren. Säkularisation als religionsfreie Neutralität gibt es nicht als Endprodukt, sondern nur in der Schwebe des Säkularisationsprozesses, also im Gegenüber zur christlichen Religion oder doch in ihrer mittelbaren Ausstrahlung. Fehlt diese, so entsteht ein Vacuum, das religiöse bzw. pseudoreligiöse Kräfte ansaugt[31]. Aber Rückkehr zu vorchristlichen Mythen erweist sich als dem durch Christentum, Verwissenschaftlichung und Technisierung hindurchgegangenen Menschen unmöglich. Wohl mag er sich subkutan magischer Praktiken bedienen, aber das schlägt nicht zu Buche. Deshalb entstehen die nachchristlichen säkularisierten Ersatzreligionen in Gestalt von Ideologien, die gerade keine, auch nicht heidnische Religionen sind[32].

Diese schlagen dem Grundprinzip der Säkularisation insofern ins Gesicht, als sie die Polarität zwischen Glaube und Profanität ablehnen, die doch die christliche Säkularisation erst herstellte. In formaler Entsprechung zu primitiven Kulturen, aber in sachlich völlig konträrer, weil technisch organisierender Weise wird durch die Ideologie ein Profanum sakralisiert: die Partei, die Herrschaft des Proletariats, der totale Staat wird zur alles beherrschenden Größe, die jede Polarität zerstört und deshalb auch jede Freiheit ausschließt[33].

---

[30] H. Schelsky, a.a.O. S. 154.
[31] A. J. Toynbee, Wie stehen wir zur Religion, 1958, S. 258 ff.
[32] H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, 1956, S. 117 ff.
[33] F. K. Schumann, a.a.O. S. 22.

Der aus dem Gegenüber zum christlichen Glauben entlassene, scheinbar vollsäkularisierte Mensch erweist sich als unfähig, den Zustand der Säkularisation durchzuhalten[34].

II. Bedeutet die abendländische Säkularisation Religionszerfall?

Bedeutet diese von allen vorausgegangenen Säkularisationen sich deutlich abhebende abendländisch-neuzeitliche Säkularisation die Zerstörung aller Religion? Das läßt sich nur beantworten, wenn wir wissen, was Religion selbst ist. Da wir hier eine religionsphänomenologische Besinnung anstellen, enthalten wir uns zunächst bewußt jeder theologischen oder religions-philosophischen Definition der Religion. Wir machen vielmehr im Anschluß an Leopold von Wiese die phänomenologische Feststellung: Religion ist ein historisches Gebilde[35]. Ich vermeide bewußt Alfred Webers Begriff der Kulturseele. Die durch ihre Allgemeinheit zunächst enttäuschende Umschreibung als Gebilde empfiehlt sich, weil sie allein all das zu umgreifen vermag, was an der Religion beobachtet werden muß. „Gebilde" besagt zunächst, daß Religion nicht nur die Summe der religiösen Überzeugungen vieler Individuen ist, sondern ein wenn auch noch so lockeres Ganzes mit einem Eigenleben und einer selbständigen Geschichte. Man kann von einer Geschichte des Buddhismus oder Christentums sprechen. Ein solches Gebilde hat nicht nur verschiedene Ausprägungen und soziale Gliederungen, sondern lebt auch in verschiedenen Dimensionen. Solche sind die Verkündigung und Lehre, der Kultus und die Frömmigkeit, das Ethos und die sozialen Ausformungen[36]. Dieses Gebilde ist — mit Hegel zu reden — zugleich eine Größe des subjektiven und objektiven Geistes, aber doch mehr noch des objektiven. So wenig das Gebilde von Individuen, die zu ihm gehören, unabhängig ist, hat es doch ein von diesen Individuen unterschiedenes Leben[37]. Selbst die Institutionen der Kirchen decken sich nicht mit dem Gebilde der Religion. So kann den Bemühungen der kirchlichen Institution um Belebung der Religion der Erfolg versagt sein. Trotzdem kann aus dem Eigenleben der Religion selbst durch das unvermittelte und nicht organisierbare Aufbrechen einer Reformation oder Erweckung an irgendeiner abseitigen Stelle der Kirche wie in Wittenberg ein neues lebengebährendes Zentrum der Religion entstehen. Solches protuberanzenhafte Hervorbrechen, um einen Begriff Alfred Webers aufzunehmen, das religiöse Krater hervorbringt, läßt sich gewiß mit außerreligiösen, etwa mit sozialen oder soziologischen Veränderungen in Verbindung bringen, nicht aber aus ihnen wirklich ableiten und erklären.

---

[34] F. K. Schumann, a.a.O. S. 31.

[35] L. v. Wiese, Allgemeine Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschheit, 1933, S. 106 ff. und 560 ff. Auch E. Troeltsch begreift das Christentum als Gebilde der Geistesgeschichte. Vgl. F. Gogarten, a.a.O. S. 144.

[36] Vgl. J. Wach, a.a.O. S. 19—37.

[37] Vgl. J. Wach, a.a.O. S. 17.

Wenn das erkannt ist, ergeben sich zwei mögliche Wege zur Beantwortung der Frage, ob die gegenwärtige Säkularisationsbewegung auch den Zerfall insbesondere der christlichen Religion bedeutet. Wir können die Religiosität der einzelnen Menschen, die zur christlichen Religion gehören oder gehört haben, untersuchen. Eine solche Untersuchung ist kompliziert. Da sie sich auf schwer objektivierbare Zusammenhänge bezieht, sind ihre Ergebnisse immer sehr fragwürdig. Trotzdem ist sie immer wieder versucht worden. Dazu bieten sich drei Verfahrensweisen an[38]:

1. Eine Befragung in der Intimsphäre, wie sie Friedeburg versucht und der Kinsey-Report im sexuellen Sektor durchgeführt hat.

2. Eine Statistik des kirchlichen Lebens und anderer religiöser Aktivitäten. Hierbei sprechen aber weniger die absoluten Zahlen als die Verhältniswerte, die etwa durch den Vergleich zwischen Kirchenbesuch und dem Besuch politischer oder kultureller Zusammenkünfte ermittelt werden[39].

3. Die Beobachtung der zeitgenössischen Literatur und anderer geistiger und kultureller Erscheinungen. Die Äußerungen repräsentativer Persönlichkeiten und ihre öffentliche Resonanz, die sich etwa an der Auflageziffer ihrer Werke ablesen läßt.

Das Bild, das sich dabei bietet, ist ambivalent und deshalb verwirrend. Hier erscheint bei einer sich immer mehr ausbreitenden Schicht eine Haltung, die sich als Ersterben der Frage nach Gott, der überhaupt nicht mehr in Blick kommt, und als Verschwinden einer christlichen Moral und eines durch diese bestimmten Gewissens kundtut. Dem steht eine nicht unbeachtliche Zahl christlicher Autoren und suchender Menschen insbesondere unter den Intellektuellen gegenüber. Von mir selbst unter höheren Schülern durchgeführte Befragungen zeigten die Offenheit derselben für religiöse Probleme und geradezu ein Abklingen des antireligiösen Ressentiments gegenüber früheren Generationen. Andererseits hat H. Kraemer mit der Feststellung sicher recht, daß auch alle, die sich als

[38] Vgl. L. v. Friedeburg, Die Umfrage in der Intimsphäre, 1953, bes. S. 45 ff. H. Schelsky, Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend, 1957, bes. S. 477 ff. H. Hunger, Die Stellung der deutschen Jugend zu Religion und Kirche, in: Deutsche Jugend, 3. Jg., 1955, S. 514 ff. Tr. Rendtorff, Die soziale Struktur. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart, 1958. Derselbe, Kirchengemeinde und Kerngemeinde, in: Kirche in der Zeit, 13. Jg., 1958, S. 109 ff.

[39] Hierauf hat besonders H. Kraemer, in: The Communication of the Christian Faith, 1956, S. 80 ff., hingewiesen. Wir kommen zu ganz falschen Ergebnissen, wenn wir kirchliche Statistiken oder Krisenerscheinungen der Kirche isoliert betrachten und nicht in den Zusammenhang des Weltgeschehens und der allgemeinen Krise einordnen. Die für die christliche Religion ungünstigen Zahlenverhältnisse zeigen ein anderes Gesicht, wenn man nicht nach der Quantität, sondern nach der Qualität der Menschen fragt und nicht nur zählt, sondern auch wägt. Sie verschieben sich weiter zugunsten der Religion, wenn man feststellt, daß die Kirche selbst bei schwachen Pfarrern Sonntag für Sonntag ein Vielfältiges von dem in ihren Gottesdiensten sammelt, was politische Parteien sogar in hochgespannten Wahlkämpfen mit Spitzenrednern zusammenbringen. Jedoch verblassen diese Zahlen wiederum im Vergleich mit den Kinos und Sportveranstaltungen.

Christen bekennen, irgendwie säkularisiert und damit in ihrem Glaubensstand verändert sind[40].

So wichtig diese Beobachtungen zur Religiosität der einzelnen Menschen für unsere Frage sind, so wenig sind sie ausschlaggebend, wenn Religion als Gebilde verstanden werden muß. Der Zerfall der Religiosität und des Glaubens bei Millionen von Menschen ist ein Zeichen für die Kraft des Säkularismus in unserer Zeit und für die bedrängte Lage der Religion. Aber er braucht nicht den Zerfall des Gebildes Religion zu bedeuten. Im Vergleich gesprochen: der wachsende Einfluß des Kommunismus und seine Fähigkeit, immer neue Menschen unter seine Herrschaft zu bringen, bedroht zwar den Westen, bedeutet aber noch nicht den Zerfall des Eigenlebens und der Macht des Westens. Auch wenn Millionen Menschen sich vom Glauben lossagen, ist damit über Leben und Geschichte der Religion noch nicht entschieden.

Deshalb müssen wir die Frage anders stellen: Kann man heute davon sprechen, daß das historische Gebilde der christlichen Religion der Säkularisation erliegt? Und worin wäre ein solches Erliegen zu sehen? Wir antworten ganz allgemein: in der Zersetzung des Gebildes selbst und seinem widerstandslosen Kapitulieren vor dem Ansturm des Säkularismus. Wenn wir von einer theologischen Stellungnahme absehen und nur religionsphänomenologisch vorgehen, läßt sich sagen, die Entscheidung dürfte daran fallen, ob das Gebilde wie ein Leichnam oder wie ein lebendiger Organismus reagiert, ob es bei der Apologetik bleibt, so daß es sich bestenfalls auf einige rückwärtige Forts und kleinere introvertierte Kreise zurückzieht, aber nicht auf die Fragestellungen der säkularisierten Welt einzugehen weiß, sondern diese Fragen bedingungslos akzeptiert oder abweist, was grundsätzlich das Gleiche ist. Oder aber — und das wäre die andere Möglichkeit — das Gebilde fängt den zugeworfenen Ball auf und wirft ihn zurück. Darüber hinaus erweist es sich als lebendig und anpassungsfähig genug, sich selbst einer kritischen Erneuerung zu unterwerfen[41].

[40] Vgl. H. Kraemer, The Communication of the Christian Faith, 1956, S. 84.

[41] Diese Frage bewegt sowohl K. Jaspers, a.a.O. S. 83, als auch A. J. Toynbee, a.a.O. S. 320 ff. Beide fordern, um den „Wesenskern des religiösen Erbes" (Toynbee) für die Menschheit zu retten und wiederzugewinnen, eine tiefgreifende Wandlung des Christentums. Wenn man der Forderung der Wandlung gegenüber auch sehr offen ist, kann man doch nicht zustimmen, wenn beide die Lösung in der Philosophiewerdung sehen, bei der sich das Christentum von seinem spezifisch christologischen Grunde ablösen soll. Dadurch würde es von seinem Lebensquell getrennt. Sehr schön sagt Jaspers: „Weil aber die Verwandlung der realen Lebensverhältnisse so tief geht, muß die Wandlung religiöser Gewißheitsformen entsprechend tiefer gehen, um das Neue zu gestalten, daß es tragbar und beseelbar wird. Es ist eine Verwandlung dessen zu erwarten, was wir die Materie, das Kleid, die Erscheinung, die Sprache des Glaubens nannten und zwar eine Verwandlung, so stark wie alle anderen Verwandlungen unseres Zeitalters — oder aber es geht die ewige Wahrheit der biblischen Religion dem Gesichtskreis des Menschen verloren; er erfährt sie nicht mehr und kein Gedanke kann ersinnen, was an deren Stelle treten könne. Daher ist ein Ausholen zur Wiederherstellung der ewigen Wahrheit zu fordern, das bis in die letzten Ursprünge geht und unbekümmert um historische Vergänglichkeiten diese Wahrheiten in neuer Sprache zur Erscheinung bringt" (S. 83).

Es wird durch die Fragen, die die Säkularisation stellt, hellhörig, besinnt sich auf seine ureigensten Quellen und versteht, sie in der neuen Situation fruchtbar zu machen.

Das Schiefe dieses Vergleichs liegt nur darin, daß das Gebilde der Religion letztlich kein Organismus ist[42]. Deshalb kann auch eine Religion über lange Perioden erstorben scheinen und dann doch wieder zum Leben erwachen. Dabei zeigt sich, daß es in der Religion um etwas der menschlichen Beobachtung und Berechnung nur teilweise und dazu nicht im Entscheidenden Faßbares geht. Dieses Unfaßbare wird mit dem Ausdruck „Transzendenzerfahrung" nur unvollkommen wiedergegeben. Die meisten höheren Religionen bringen es durch die Bedeutung des Handelns der göttlichen Person zum Ausdruck.

Damit ist der Problemkreis der religiösen Erfahrung angesprochen. Als „lebendiger Organismus" reagiert nur eine Religion, in der den Dimensionen der Lehre, des Kultus, des Ethos und der Gemeinschaft die Gotteserfahrung korrespondiert. Erfahrung braucht nicht pietistisch, sie kann auch reformatorisch verstanden werden. Der Abbau der religiösen Erfahrung als ein allgemein beobachteter Tatbestand, wie immer er zustandekommt und begründet ist, ist eine der bedrohlichsten Erscheinungen in Richtung auf Religionszerfall.

Dazu ein weiteres: Während durch Jahrtausende der Gottesglaube und die ethischen und sozialen Normen grundsätzlich unangefochten vorgegeben waren und die Basis des menschlichen Zusammenlebens darstellten, ist in unserer von der Ratio bestimmten Welt der gesamte Bereich der Religion und der Ethik in Frage gestellt. Während seit Urzeiten für die Mehrzahl der Menschen diese Probleme nicht allein durch eigene Entscheidung, sondern mit Hilfe vorgegebener Autorität gelöst wurden, gibt es eine solche Autorität in unserer Zeit nicht mehr. Die stärkste Autorität — nämlich die Wissenschaft — ruft jeden zur eigenen kritischen Prüfung auf, die aber den Durchschnittsmenschen überfordert und ihn entwurzelt, nicht aber ihm zur Klarheit hilft[43].

Mit der ihm eigenen Fähigkeit, sozialpsychologische Tatbestände intuitiv zu erfassen und zugespitzt zu formulieren, hat Schelsky die neue Gestalt des Glaubens, die sich in Anpassung an die geistige Situation weithin herausgebildet hat, als „Dauerreflexion" beschrieben[44]. Das christliche Glaubensbekenntnis ist nicht mehr wie in früheren Zeiten Glaubensinhalt, der zum geistigen Besitz des Glaubenden gehört. Vielmehr sind die religiösen Wahrheiten eine Aufgabe, eine

[42] Vgl. L. von Wiese, a.a.O. S. 357.

[43] Hier wird nicht ein autoritäres, hierarchisches System der Kirche aus psychologischen Gründen empfohlen, sondern nüchtern festgestellt, daß es einen großen Unterschied macht, ob man in einer Zeit der allgemeinen Anerkennung des christlichen Glaubens oder in der Luft des säkularistischen Unglaubens sich zum Glauben entschließen und dabei bleiben soll.

Etwas ähnliches vollzog sich schon bei Zerfall der griechischen Religion. Während noch für Aischylos und Sophokles der Mensch vor den Göttern schuldig wird, ist es bei Euripides umgekehrt: „Die Götter sind fraglich geworden durch den Menschen" (Günther Bornkamm, Mensch und Gott in der griechischen Antike, 1950, S. 21).

[44] H. Schelsky, Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? S. 161.

Provokation der Innerlichkeit und Selbstbewußtheit, sich in ihnen zu verstehen. Die Offenbarung wird nicht minimalisiert, aber sie kann nur in Gestalt der Dauerreflexion, in der sie nicht zum endgültigen Vorstellungs- und Aussagegegenstand gerinnt, realisiert werden. Eine solche Haltung setzt so große geistige Beweglichkeit voraus, daß sie nur von einer kleinen Schicht angeeignet werden kann. Im Blick auf die Kirche droht damit das, was W. Hellpach im Blick auf das deutsche Schulwesen im vorigen Jahrhundert als „Die doppelte Buchführung" bezeichnet hat, in der die Volksschule christlich, das Gymnasium aber philosophisch ausgerichtet war. Es besteht die Gefahr, daß sich in der Dauerreflexion das Gebilde der Religion in die philosophische Dauerreflexion Einzelner und daß sich der christliche Glaubensinhalt in Existenzphilosophie verwandelt[45].

Dieser bedrohlichen Entwicklung, in der sich ein Zerfall der christlichen Religion abzeichnet, stehen — und zwar im Zusammenhang mit den eben angedeuteten Erscheinungen — auch positive Lebensäußerungen des Gebildes der christlichen Religion gegenüber. Diese zeigen, wie das Gebilde zwar angefochten ist und zu kämpfen hat, aber lebendig und anpassungsfähig reagiert. Auch das können wir nur andeuten. Wir heben viererlei aus dem Leben des heutigen Protestantismus hervor:

1. Die Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts antwortete auf den Säkularismus damit, daß sie sich einfach gegen ihn absperrte und auf der Fragestellung der der Aufklärung vorausgehenden Orthodoxie beharrte (vgl. Vilmar) oder aber sich dem Säkularismus unterwarf, auf den Offenbarungsanspruch des Evangeliums verzichtete und sich auf die Religiosität als eine allgemein menschliche, bedeutsame Erscheinung zurückzog. Die Theologie des 20. Jahrhunderts

---

[45] Eine solche Verwandlung deutet sich schon bei D. Bonhoeffer an. Das merkwürdig Schwebende, das es so schwer macht, seine Thesen eindeutig zu erheben, dürfte sich weitgehend aus dieser Dauerreflexion in der Zelle erklären. Alle Glaubensinhalte geraten in Bewegung. Nicht, was ausgesprochen wird, ist letztlich entscheidend, denn es wird nicht endgültig fixiert, sondern daß es neu gesagt wird, so daß es erneute Reflexion herausfordert.

Im Blick auf Bonhoeffers Forderung der nichtreligiösen Interpretation hat G. Ebeling (Die mündige Welt II, 1956, S. 21) recht, wenn er sie als „Christologische Interpretation" kennzeichnet. Die Frage ist nur, wie Christus hier verstanden wird. Ist es der geschichtliche Christus, den das Neue Testament verkündigt, oder ein Christus-Prinzip, wie es sich auch im Leben Gandhis aufzeigen ließe? Die Tendenz zum Umschlagen in ein solches philosophisch-ethisches Prinzip kennzeichnet die Ausführungen vieler Bonhoeffer-Interpreten: Christsein heißt, mit Gott an der Welt leiden und so für andere da sein nach dem Vorbild Jesu (Widerstand und Ergebung, S. 245). Abgesehen von diesem Prinzip fallen die bisherige Lehre und Verkündigung, die Gestalten des Gottesdienstes (auch die Sakramente?) und des christlichen Lebens unter den Begriff „Religion", der nun abgewertet wird. So sehr Ebeling und Gogarten zuzustimmen ist, wenn sie das Verhältnis von Evangelium und Religion nach Analogie des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz verstehen wollen, dürfte das trotz des gelegentlichen Verweises D. Bonhoeffers auf die Beschneidung als Beispiel für die Religion nicht der Ansicht Bonhoeffers entsprechen. Denn während die Beschneidung abgetan wird, bleibt die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium für den Christen bestehen, solange er lebt.

ist dadurch charakterisiert, daß sie sich des Wesens des christlichen Glaubens bewußt auf die diesem eigentümlichen Quellen besinnt und sie dadurch neu zum Sprechen gebracht hat. Zugleich ist sie aber — und das gilt besonders für die Theologie nach 1945 — mehr denn je geöffnet für die Entwicklung der modernen Welt. Sie ist bereit, keinem Problem auszuweichen, das ihr die heutige Wissenschaft zuschiebt.

2. Die Kirche hat eine Fülle von neuen Formen der Verkündigung ihrer Botschaft entwickelt, die der technisierten Welt und der veränderten psychischen Struktur des heutigen Menschen Rechnung tragen. Immer geht es darum, daß anstelle eines Monologs der Kirche mit sich selbst der lebendige Dialog mit dem heutigen Menschen in seiner Säkularisation zustandekommt. Dabei will die Kirche nicht unter Ausnutzung moderner Techniken die traditionellen Antworten des Glaubens und der Sozialethik in modernisierter Form wiederholen. Vielmehr wird um Bewältigung der durch die Säkularisation gegebenen Problematik gerungen. Die Kirche fragt die Welt, muß sich aber auch von der Welt fragen lassen und bereit sein, lange empfohlene Lösungen preiszugeben. Solche Bemühungen finden wir in den evangelischen Akademien, im Kirchentag, der im Katholikentag sein Pendant hat, in einer neuen kirchlichen Presse und Rundfunkarbeit, in religiösen Hörspielen und in Filmen, deren Problematik nicht im herkömmlichen Sinne religiös ist, wohl aber die Frage nach der Verantwortung des Menschen vor Gott aufreißt.

3. Viel beachtet ist der in der Kirche aufgebrochene elementare Wille, die Enge der eigenen kirchlich-religiösen Tradition zu durchbrechen und zur Gemeinschaft mit den Christen anderer Kirchen, Völker und Kulturkreise zu kommen. Wir nennen diesen Aufbruch die ökumenische Bewegung. Man könnte sie als eine Reaktion der durch den Säkularismus bedrohten Christenheit deuten, die sich in ihrer bedrängten Lage einigen will, um so besser Widerstand zu leisten. Dieser Deutung widerspricht schon der historische Tatbestand: die Anfänge der ökumenischen Bewegung liegen in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg (Edinburgh 1910), als sich die Christenheit keineswegs bedroht fühlte. So ist die ökumenische Bewegung bis heute nicht eine introvertierte Motion zur Selbstsicherung.

Vielmehr ist sie mit einer für die europäische Christenheit bisher unbekannten Weltoffenheit und Weltverantwortung verbunden. In der Ökumene ist der Wille lebendig geworden, aus der Enge einer nur in der Innerlichkeit lebenden Religiosität auszubrechen zur Mitverantwortung in der Welt. Von der ökumenischen Bewegung ist ein erheblicher Einfluß auf die Verständigung der Völker im politischen Bereich ausgegangen.

4. Ein soziales und geistiges Gebilde erweist seine Lebendigkeit u. a. daran, ob es die Kraft hat, eigenständige Gestalten hervorzubringen und zu bewahren. Ein Gebilde, dessen Gestalten zerfallen, ohne daß neue entstehen, zerfällt selbst wie ein Organismus, dessen Zellen absterben, ohne durch neue ersetzt zu

werden. Die Geschichte des Protestantismus seit der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts war, wie P. Graff gezeigt hat, „eine Geschichte der Auflösung" der kirchlichen Ordnung[46]. An die Stelle traten keine eigenständigen Gestalten, die aus dem Wesen des Evangeliums und der Kirche hervorgegangen wären. Die Formen wurden vielmehr aus der profanen Umwelt entliehen und bedeuteten wesensfremde Prothesen, geeignet, das ursprüngliche Leben durch ein Funktionieren zu ersetzen. Das wurde nur dadurch nicht bewußt, daß der Prozeß der Auflösung der alten Gestalten sehr langsam vor sich ging und er seine Parallele in dem Wandel der gesellschaftlichen Ordnung hatte.

Seit den 20er Jahren wird dieser Prozeß der langsamen oder rapiden Auflösung der Gestalten durch einen gegenläufigen durchkreuzt, von dem es zunächst schwer zu sagen ist, ob er nur eine konservative Reaktion oder Ausdruck ursprünglichen Lebens ist. Auf fast allen Lebensgebieten entsteht im Protestantismus ein Wille zur eigenständigen Form. Die neuen Gestalten wollen aus dem Wesen des christlichen Glaubens hervorwachsen. Zugleich beanspruchen sie, Ausdruck unserer Zeit und Welt zu sein. Mit scharfer Kritik wendet sich die dieses Anliegen tragende Gruppe gegen die unechten Gestalten der letzten Jahrhunderte und sucht nach echten und wahren Formen. Diese werden oft in Anknüpfung an die alte Kirche oder an die Reformation gefunden, meist aber in erstaunlicher Übereinstimmung mit der modernen Kunst der Gegenwart. Es braucht nur auf die Kühnheit und Ausdrucksstärke moderner Kirchenbauten beider Konfessionen hingewiesen zu werden, um diese Behauptung zu belegen[47]. Aber auch für die Kirchenmusik und den Choral gilt: während das Volkslied und der nationale Gesang des 19. Jahrhunderts zerfallen sind, ohne einen sich allgemein durchsetzenden Ersatz bisher zu finden, hat sich der evangelische Choral in seiner vorpietistischen, aber auch in seiner modernen Gestalt — ich nenne nur die Lieder von Jochen Klepper — neu durchgesetzt und lebt in der christlichen Gemeinde.

Der Wille zur eigenen Gestalt äußert sich darüber hinaus in der neuen Bejahung des christlichen Gottesdienstes, seiner Liturgie und des Sakraments bis hin zum Ringen um christliche Lebensordnung in der evangelischen Jugend[48].

Diese Bewegung bringt es zu Gestalten, die auch vom säkularisierten Menschen als echter Ausdruck unserer Zeit und als originale Gestalt anerkannt werden.

Die aufgeführten Beispiele zeigen: die Säkularisation dringt bis tief in das Gebilde der christlichen Religion hinein. Auch die innersten Bezirke, Träger-

---

[46] P. Graff, Die Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche in Deutschland, I, 2. Aufl. 1937, II. 1939.

[47] Vgl. Le Corbusiers Marienkapelle in Ronchamp, aber auch viele andere sehr viel mehr überzeugende Beispiele.

[48] Vgl. die Liturgische Bewegung mit ihren vielfältigen Gliedern und Lebensäußerungen. Dazu die Ordensbildungen von Taizé, Pomerole und die Marienschwestern in Darmstadt, um nur die profiliertesten zu nennen.

gruppen und Gestalten sind angegriffen. Das Gesamtgebilde ist in einer Krise. Aber es ist nicht zu übersehen, daß es sich weder in einer einfachen Zersetzung noch im Stadium der Kapitulation befindet. Vielmehr zeigt die christliche Religion sehr ursprüngliche Reaktionen, Lebensäußerungen und neue Gestaltungen. Die Krise kann als Anpassung und innere Wandlung und somit auch als ein Prozeß der Wiedergeburt gedeutet werden. Dabei erweist es sich, daß eine phänomenologische Betrachtung, die die aufweisbaren Tatbestände einander gegenüberstellt, überfordert würde, wollte man aus ihr eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Religionszerfall gewinnen.

III.

An dieser Stelle muß deshalb der Theologe, der religionsphänomenologisch arbeitet, seine Beschränkung auf die nur phänomenologische Methode aufgeben und als christlicher Theologe weiter argumentieren. Während die Religionsphänomenologie die Religion zwar als eine eigenständige, aber immanente Größe behandelt, weiß die Theologie um das Handeln Gottes. Sie weiß darum, daß Gott, der Schöpfer der Welt, der zugleich ihr Erlöser ist, auch heute in sehr verschiedener Weise an der Welt und am Menschen handelt. Offenbar wird dieses Wirken in der Verkündigung des Evangeliums. Durch sie werden also nicht nur unerschöpfliche Quellen menschlicher Religiosität wirksam, sondern sie öffnet uns den Blick für das Eingreifen Gottes in der Welt. Dieses Wirken Gottes ist aber keineswegs identisch mit allem, was den Namen Religion, auch nicht christliche Religion, trägt. Vielmehr ist auch christliche Religion nur da legitim, wo sie Reaktion auf dieses Handeln Gottes ist. Wenn Gott den Menschen anredet, kann das nicht ohne Antwort bleiben. Sofern es dabei zu einer Erfahrung Gottes kommt, die das Individuum transzendiert, entstehen Erkenntnisse, Gestalten und Gemeinschaftsformen, die als Religion zu bezeichnen sind. Im Unterschied zu der Ansicht, über die ich zu Beginn referierte, es könne ein religionsloses Evangelium geben und die Religion sei geradezu ein Hindernis für Evangelium und Glauben, muß festgestellt werden:

1. Evangelium und christliche Religion sind als Anrede Gottes und als Antwort des Menschen klar voneinander zu unterscheiden. Das Evangelium ist das Primäre, denn in ihm handelt Gott selbst. Christliche Religion ist demgegenüber Reaktion.

2. Gerade so kann es aber kein Evangelium ohne christliche Religion geben. Denn das wirksam werdende Evangelium ruft eine menschliche Antwort hervor und führt so mit Notwendigkeit zur Entstehung einer christlichen Religion. Diese lebt, so glaubt und bekennt der Christ, aus dem Handeln Gottes am Menschen in Vergangenheit und Gegenwart. Wenn Gott Gott ist, braucht deshalb der Christ um den Fortbestand der christlichen Religion nicht besorgt zu sein. Mag die christliche Religion in ihrer derzeitigen Form zerfallen, das Handeln Gottes wird sie neu entstehen lassen.

3. Aber die Unterscheidung zwischen Evangelium und christlicher Religion hat darin ihre Bedeutung, daß auch die christliche Religion wie alle Religionen die Tendenz zur Paganisierung in sich trägt, d. h. sie löst sich von dem Anspruch Gottes und wird zu einer selbständigen diesseitigen Größe. Deshalb muß das Evangelium immer wieder durch die christliche Religion hindurchbrechen und ihre Verfestigungen in sich selbst zerstören, um das unmittelbare Gegenüber zu Gott wieder herzustellen.

Die christliche Religion ist nur da legitim, wo sie die in der jeweiligen geschichtlichen Situation verantwortliche Antwort des Gebildes und des Einzelnen auf den Anruf Gottes in den Entscheidungen unserer Welt ist. Deshalb muß das Christentum immer von neuem in Säkularisationsprozesse hinein. In ihnen geht es um den Tatbestand, daß die Formen christlicher Religion aus der Vergangenheit nicht mehr ausreichen, um den Anspruch Gottes in der gewandelten Gegenwart hörbar zu machen. Die christliche Kirche ist dann gezwungen, ihr gesamtes Leben darauf zu überprüfen, ob es dem geschichtlichen Anspruch des Evangeliums im Heute gerecht wird. Sie wird die neuen Antworten nur in Kontinuität mit denen der Vergangenheit suchen können. Sie wird die rechte Antwort nur da finden, wo es in ihr selbst zu einem neuen Hören der Stimme Gottes kommt. Die Zukunft der christlichen Religion hängt also davon ab, ob in ihr auch heute Menschen die Stimme Gottes als durchbohrenden, erleuchtenden, erlösenden und verpflichtenden Anruf vernehmen. Ob solche Erfahrung unter uns lebendig ist, vermag die Religionsphänomenologie nicht mehr zu beantworten.

Ein Wort Calvins mag aber die Antwort des Christen zeigen[49]: „Obwohl die Kirche", sagt Calvin, „zur Zeit kaum zu unterscheiden ist von einem toten oder doch invaliden Manne, so darf man doch nicht verzweifeln; denn auf einmal richtet der Herr die Seinigen auf, wie wenn er Tote aus dem Grabe erweckte. Das ist wohl zu beachten; denn wenn die Kirche nicht leuchtet, halten wir sie schnell für erloschen und erledigt. Aber *so* wird die Kirche in der Welt erhalten, daß *sie auf einmal* vom Tode aufsteht, ja am Ende geschieht diese ihre Erhaltung jeden Tag unter vielen solchen Wundern. Halten wir fest: Das Leben der Kirche ist nicht ohne Auferstehung, noch mehr: nicht ohne viele Auferstehungen. Tenendum est, ecclesiae vitam non esse absque resurrectione, imo absque multis resurrectionibus."

---

[49] Calvin: in: Corpus Reformatorum, 71/353, zu Micha 4, 6, zitiert nach Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, S. 124.

Das Amt des Geistes

Eine kontrovers-theologische Skizze

Von Per Erik Persson[1]

Seit der Reformation ist die evangelische Theologie in einem ständigen Gespräch mit der Theologie der Kirche begriffen, die Luther aus ihrer Gemeinschaft ausschloß. Viele Zeichen deuten darauf hin, daß diese Konfrontation mit der römisch-katholischen Position heute aktueller und intensiver ist, als das lange Zeiten hindurch der Fall war. Zugleich aber verhält es sich so, daß uns die Entwicklung der letzten Jahrzehnte auf beiden Seiten der konfessionellen Trennungslinie in eine Lage gebracht hat, in der alte und übernommene Schemata nicht mehr standhalten. Auf beiden Seiten wird man davon überrascht, daß die Gegenseite von Dingen zu sprechen beginnt, die die andere von alters her als ihr Monopol betrachtet hat, und es ist auf manchen Gebieten eine Zusammenarbeit über die Grenzen hinweg im Gange, die, theologiegeschichtlich gesehen, eine Neuheit darstellt. Einer ersten, mehr oberflächlichen Betrachtung will es bisweilen so erscheinen, als begännen die Linien aufeinander zuzulaufen, nachdem sie jahrhundertelang den Charakter antagonistischer Trennungslinien gehabt haben.

So bietet die gegenwärtige römisch-katholische Theologie das Bild einer Theologie, deren Schwerpunkt sich immer mehr auf das Quellenstudium der vorscholastischen Zeit verlagert. Die Bearbeitung der patristischen und exegetischen Stoffgebiete erlebt dort in der Gegenwart eine Blütezeit wie kaum jemals zuvor. Auf diesen Gebieten scheinen auch die alten Konfessionsgrenzen auf weite Strecken hin ausgelöscht zu sein, da hier evangelische und römisch-katholische Forscher Seite an Seite arbeiten und oft dankbar Impulse und Gesichtspunkte voneinander empfangen. Sehr bemerkenswert ist auf römisch-katholischer Seite das zunehmende und von höchster Stelle geförderte Studium der Bibel wie auch die dadurch bedingte, immer umfangreichere und schwererwiegende Forschungsarbeit auf dem Gebiet der biblischen Theologie[2]. Diese intensive Beschäftigung mit dem Bibeltext wirkt sich auch auf anderen Gebieten der Theologie befruchtend aus, wie vor allem aus den neueren dogmatischen Schriften ersichtlich ist, und es dürfte kein Zufall sein, daß Pius XII. in seiner für alle römisch-katholische Ekklesiologie grundlegenden Enzyklika von der

[1] Aus dem Schwedischen übersetzt von Pastor Gerhard Klose, Detmold.

[2] Epochemachend war hier vor allem die Bibelenzyklika Pius XII. „Divino afflante Spiritu" 1943 (siehe Acta apostolicae sedis — AAS — 35, 1943, S. 297—326) mit ihrer ziemlich vorbehaltlosen Anerkennung der modernen exegetischen Prinzipien. Eine kurze einführende Übersicht über dieses „renouveau biblique" findet sich bei R. Aubert, La théologie catholique au milieu du XXe siècle, 1954, S. 11 ff.

Kirche „Mystici corporis Christi" 1943[3] mit einem paulinischen Thema — die Kirche als Leib Christi — arbeitet.

Wenn man auf römisch-katholischer Seite eine Wiederentdeckung der Bibel und der Kirchenväter feststellen kann, so könnte man sagen, daß die evangelische Theologie der letzten Jahrzehnte ebenso stark von einer Wiederentdeckung der Kirche gekennzeichnet ist. Dabei war die Teilnahme an der ökumenischen Arbeit, in der die Ekklesiologie notwendigerweise zu einem Zentralproblem wird, ein fördernder Faktor; doch hat auch die neuere Exegese sehr wesentlich anregend in dieser Richtung gewirkt.

Von römisch-katholischer Seite her kann uns gegenüber nun einfach nicht mehr gesagt werden: „Ihr wißt nicht, was Kirche ist", wie es andererseits ebenso wirklichkeitsfremd wäre, Rom weiter als eine bibelfremde Kirche zu betrachten. Einerseits ist es bei diesem Stand der Dinge heute schwerer als früher, die grundlegenden Trennungslinien zu erkennen; andererseits aber ist die Aufgabe leichter und realistischer geworden, weil nun keine zäh fortlebenden und letzten Endes falschen Schablonen mehr die Sicht behindern. Die Scheidelinie verläuft nicht mehr zwischen einer Theologie, in der viel von der Schrift gesprochen wird, und einer anderen, in der viel von der Kirche gesprochen wird, sondern geht vielmehr quer durch all dieses Sprechen, das nun auf beiden Seiten vorhanden ist, hindurch und bezieht sich auf die Frage, wie man auf beiden Seiten sowohl die Heilige Schrift wie auch die Kirche und damit auch die Beziehung beider Größen zueinander versteht. Die Tatsache, daß die Richtungen des beiderseitigen Interesses aufeinander zuzulaufen scheinen, darf aber nicht dazu verleiten, die Auseinandersetzung aufzugeben und auf die Fixierung der entscheidenden Unterschiede zwischen evangelisch und katholisch zu verzichten. Die Aufgabe ist vielmehr interessanter und dringlicher geworden als je zuvor. Denn jetzt geht es — wie im 16. Jahrhundert — zutiefst um das Evangelium selbst.

Von den Wegen, die sich als Möglichkeiten bieten, um in die angegebene Problematik hineinzukommen, soll im folgenden nur einer berührt werden, nämlich die Auffassung vom Werk des heiligen Geistes in der Kirche. Man könnte sagen, es geht hier in etwa um die Darstellung, wie man auf beiden Seiten die Aufgabe oder die Wirkung des heiligen Geistes in der Kirche versteht, — kurz gesagt, eben um das, was man unter dem Terminus „das Amt des Geistes" zusammenfassen könnte. Da diese aber einerseits, wie aus dem folgenden hervorgeht, das Verständnis vom Amt der Kirche als dem Werkzeug, durch das der heilige Geist sein Werk ausführt und das daher selbst als ein „Amt des Geistes" zu verstehen ist, direkt bedingt, so rückt gerade die Ausdeutung des kirchlichen Amtes in seinem Gehalt und seinen Funktionen in das Zentrum der Darstellung. Dabei kann es in diesem Zusammenhang natürlich nicht darum gehen, alle mit

[3] AAS 35, 1943, S. 193—248.

diesem Komplex zusammengehörenden Probleme erschöpfend zu behandeln; die Aufgabe kann vielmehr nur darin bestehen, gewisse Hinweise zu geben und die Aufmerksamkeit auf einige Hauptlinien von besonderem systematisch-theologischem Interesse zu lenken[4].

I.

Der heilige Geist gehört aufs engste mit der Kirche zusammen, und zwar nicht nur nach den alten Bekenntnisformulierungen, die den verschiedenen Konfessionen gemeinsam sind, sondern auch nach dem Neuen Testament selbst. Der Geist ist Gottes eigene persönliche, unmittelbare und wirksame Gegenwart in seiner Kirche und das nicht als etwas Neues, das von der Gottesoffenbarung in Christus geschieden wäre, sondern eben gerade als Geist Jesu Christi. Nachdem Christus auferstanden ist, wird der Geist verliehen, und damit wächst die Kirche hervor. In der Heilsgeschichte ist die Zeit der Kirche zugleich die Zeit des Geistes.

Soweit herrscht Einigkeit. Diese Einigkeit hört aber auf und die Antworten weichen voneinander ab, sobald man eingehender fragt, wie denn dieser Geist sein Werk durch die Kirche Christi auf Erden treibt.

Wenn man mit diesem Anliegen die klassischen Dokumente der lutherischen Reformation befragt, so bekommt man dort mit fast monotoner Einförmigkeit immer wieder die Antwort: der heilige Geist tut sein Werk in der Kirche *durch das Wort*, wie es uns in der mündlichen Verkündigung und den Sakramenten der Kirche begegnet. „Das Wort" ist für Luther im tiefsten Sinne nichts anderes als Christus selbst[5]; es ist die Weise, wie er jetzt, nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt selbst unter uns gegenwärtig ist, ständig aufs neue in Gericht und Gnade zu uns kommt, Glauben schafft und so seine Kirche auf Erden baut. Weil der heilige Geist der Geist Christi ist, darum ist auch der Geist und sein Werk unmittelbar mit dem äußeren Wort, wie es in der Kirche gepredigt wird, verknüpft. „Gott gibt niemand seinen Geist oder Gnade, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort", sagt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln und fährt im selben Zusammenhang weiter fort: „Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel."[6]

Da es sich hier um allgemein bekannte und auch in der Gegenwart oft dargestellte Gedanken handelt, können wir uns hier mit einigen zusammenfassenden Feststellungen mehr thesenartiger Form begnügen. Weil das Wort und der heilige Geist zusammengehören und das Wort uns in der heiligen Schrift

[4] Vgl. 2. Kor. 3, 8 und die Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses („Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche", 2. Auflage 1952 — Bek.Schr. — S. 336) „sacerdotium novi testamenti est ministerium spiritus, ut docet Paulus 2. Corinth. 3".

[5] Siehe R. Prenter, Spiritus Creator, Studien zu Luthers Theologie, 1954, S. 116 f.

[6] Bek.Schr. S. 453 und 456.

begegnet, wird das Werk des Geistes in besonderer Weise als mit dem Schriftwort selbst verbunden betrachtet; somit handelt es sich also nicht um ein von diesen konkreten Texten gelöstes „frei schwebendes" Wort. Andererseits ist jedoch „das Wort" nicht ohne weiteres identisch mit der Schrift, wenn man damit das Buch selbst, die Schriftsammlung, meint, sondern mit der Sache, von der diese Schriften in ihrer Gesamtheit künden, nämlich mit Christus und der Erlösung durch ihn. Die Bindung an die Schrift ist ein Ausdruck dafür, daß eben die von dorther kommende Botschaft — und nichts anderes — auch jetzt vorgetragen werden soll. Als Wort von Christus und den gewaltigen Taten Gottes durch ihn ist diese Botschaft auch heute nicht nur ein Evangelium von Christus, sondern als solches Christi eigenes lebenschaffendes Wort, durch das er, wie zu der Apostel Zeit, heute zu uns kommt. Damit auch wir in dieses fortgesetzte Heilshandeln mit hineingezogen würden, „hat Gott das Wort ausgehen und verkündigen lassen und darin den heiligen Geist eingeschlossen"[7]. Das Schriftwort ist Gottes Wort und mit dem heiligen Geist verbunden, wenn es „ausgeht und verkündigt wird", d.h. wenn es „in Funktion" ist und an hörende und empfangende Menschen gerichtet wird.

Dieses Wort erreicht uns auf verschiedenerlei Weise: in der Predigt, den Sakramenten und der Einzelbeichte; es ist aber bezeichnend, daß es in all diesen Formen den Charakter des Handelns trägt. Es begegnet uns in der Gestalt des Menschenwortes wie auch des Wassers, des Brotes und Weines, und diese Einheit unter verschiedenerlei Gestalten läßt uns erkennen, daß hier nicht eine „Lehre" *über* etwas oder „bloßes Wort" gemeint ist, sondern ein Handeln. Wie Abendmahl und Taufe eine Austeilung darstellen, ein Teilhaftmachen an Christus, seiner Gerechtigkeit und seinem Leben, so geht es auch in der Predigt um eine Austeilung Christi und seiner Gaben; dasselbe ist auch von dem Wort der Absolution in der Einzelbeichte zu sagen. In all diesem ist Christus selbst mit seinem Geist gegenwärtig, und darum ist das Wort ein lebendiges und lebenschaffendes Wort, das nicht nur von dem spricht, was einmal geschehen ist oder geschehen soll, sondern das in der Begegnung mit dem Menschen das verwirklicht und ausführt, was es sagt. Weil der Geist in und mit diesem äußeren Wort und diesen äußeren Zeichen gegeben wird, geschieht etwas, wenn diese Mittel in Funktion sind. Durch Taufe und Abendmahl, durch öffentliche Predigt und Einzelbeichte wird unsere Sünde und Selbstgerechtigkeit gerichtet und enthüllt, der alte Mensch wird gekreuzigt und ein neuer Mensch dadurch geboren, daß Christus und seine Gerechtigkeit uns dargereicht werden. Das Wort schafft den Glauben, indem es den Menschen tötet und neu gebiert und damit die Kirche Christi auf Erden auferbaut. „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und

[7] Großer Katechismus (Bek.Schr. S. 654).

wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket."[8] Es ist nicht so, daß der Glaube diese Gegenwart des Geistes bedinge und hervorbringe, sondern im Gegenteil ist es seine Gegenwart im äußerlichen Wort, die den Glauben schafft.

Wo das Wort in Funktion ist, da ist auch die Kirche, „die Gemeinde der Heiligen, in der das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden"[9]. Der Geist tut sein Werk in der Kirche als der „Mutter, die jeden Christen gebiert und nährt", wobei bezeichnenderweise aber hinzugefügt wird: „durch das Wort Gottes, welches der heilige Geist offenbart und treibt"[10]. Die Kirche hat als solche kein eigenes Leben, mit dem sie ihre Kinder ernähren könnte; das Leben kommt vielmehr aus dem Wort, weil der heilige Geist durch dieses Wort und durch nichts anderes sein lebenschaffendes Werk vollbringt. Der Herr der Kirche kommt in seinem Wort ständig aufs neue zu ihr und ist durch seinen Geist überall da real gegenwärtig und wirksam, wo das Wort öffentlich oder unter vier Augen verkündigt oder im sakramentalen Handeln dem Menschen dargereicht wird. Wo das geschieht, da ist die Kirche, ist doch das Wort als lebenschaffendes Wort nicht ohne Wirkung; es ist immer das Wort Christi und als solches „Geist und Leben" (Joh. 6, 63). Daher ist die Kirche eine *Kirche des Wortes.* Nichts anderes ist die Kirche als das göttliche, geisterfüllte und daher schöpferische Wort in Funktion.

Eine ganz andere Antwort bekommt man, wenn man die römisch-katholische Theologie nach dem Werk des Geistes in der Kirche, dem Amt des Geistes im eigentlichsten Sinne, befragt.

Hier wird nicht mehr von irgendeinem Wirken des Geistes durchs Wort gesprochen, sondern der Geist und die Kircheninstitution selbst werden hier unmittelbar miteinander in Verbindung gebracht. Der heilige Geist ist „anima Ecclesiae"[11], die „Seele", die die Kirche als Leib Christi lebendig macht. Dieser lebendige Organismus ist nichts anderes als die äußere Kircheninstitution, besteht auch nicht neben ihr, sondern ist mit ihr identisch. Der Leib der Kirche ist also nichts anderes als „die rechtlich organisierte sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen"[12]. Der heilige Geist ist dazu der Kirche gegeben, daß er bis zum Jüngsten Tag ihr inneres und wirksames Wesens- und Lebensprinzip ausmache[13]. Damit ist er etwas, was der Kirche als dauernder Besitz zu eigen ist, so daß man hier die Kirche als „la Société qui est le dépositaire de l'Esprit divin"[14] bezeichnen kann. Der heilige Geist ist also eins mit der äußeren sichtbaren Gestalt der Kirche, so daß man nicht nur sagen kann, ohne den Geist und

[8] Augustana Art. V (Bek.Schr. S. 58); vgl. Apologie Art. 34 (Bek.Schr. S. 366).

[9] Augustana Art. VII (Bek.-Schr. S. 61). [10] Großer Katechismus (Bek.Schr. S. 655).

[11] AAS 35, 1943, S. 220 (Enzyklika Pius XII. „Mystici corporis Christi"); vgl. Enzyklika Leo XIII. „Divinum illud" 1897, AAS 29, S. 650.

[12] L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, 2. Aufl. 1954, S. 342.

[13] B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, II, 8. Aufl. 1932, S. 180: „... der heilige Geist ... ist der Kirche gerade zu dem Zwecke gesandt, um das innere stete Lebensprinzip der Kirche zu bilden bis ans Ende der Welt."

[14] P. Cruveilhier, Herméneutique sacrée (in: Dict. de la Bible, Suppl. III 1938, col. 1486).

sein Werk gäbe es keine Kirche, sondern man kann hier diesen Satz auch umkehren und sagen, ohne die Kirche in ihrer hierarchisch organisierten Form gäbe es keinen heiligen Geist. Die Kirche ist, um eine ständig wiederkehrende Formel anzuführen, „der fortwirkende Christus“ [15], und da der Geist Christi Geist ist, durch den Christus selbst gegenwärtig und wirksam ist, wird die Kirche nicht nur als ein Werk des Geistes, sondern letzten Endes als mit dem Geist identisch angesehen. Daher sagt der Verfasser einer der umfassendsten und gründlichsten Arbeiten auf dem Gebiet der gegenwärtigen Ekklesiologie: „L'Eglise ... est l'Esprit saint en tant que sanctificateur; ou encore l'Esprit saint en tant que manifesté visiblement dans l'univers ... on peut dire que, mystiquement, *l'Eglise est l'Esprit saint.*“ [16] Man kann somit sagen, daß der heilige Geist „sich in der Kirche verleiblicht“ [17].

Der heilige Geist lebt und wirkt mit seiner Gnade im ganzen Leib der Kirche und in allen ihren Gliedern; es ist aber charakteristisch, daß dieses Wirken als ein Wirken „in inferioribus ... per superiorum ministerium“ [18] verstanden wird. Der Geist wirkt nicht direkt in den Herzen der Glaubenden, sondern durch die Vermittlung des hierarchischen kirchlichen Amtes, von dem das Leben in die Kirche hinein ausgeht. Die Kirche ist eine Verlängerung der Inkarnation; das besagt, daß Christus sein Heilswerk auf Erden fortsetzt, und zwar „durch die Kirche, präziser gesagt: durch ihr Ministerium und ihre Sakramente“ [19]. Auf die Frage nach „dem Ort dieser Anwesenheit des heiligen Geistes in der Kirche“ lautet die Antwort: „in den Ämtern, den Sakramenten, im Recht“ [20]. „Das Kirchenamt ist gerade der Ort und die Weise des Geistwirkens“ [21] — sobald also vom Werk des Geistes in der Kirche gesprochen wird, streben die Gedanken immer unmittelbar auf das Amt der Kirche hin, dem eben die Aufgabe zufällt, den Glaubenden die Sakramente und damit die Gnade zu reichen, die Ausdruck für die Einwohnung des heiligen Geistes in den vielen einzelnen Gliedern am Leibe der Kirche ist. Das neue Leben, das aus dem Geist als dem Lebensprinzip der Kirche kommt, strömt heiligend, stärkend und lebenschaffend durch die Hände der Amtsträger auf dem Wege über die Sakramente hin zu den Glaubenden; damit hängt die zentrale Stellung, die die Sakramente im Leben der Kirche einnehmen, zusammen.

Da, wie wir schon sahen, die evangelische Theologie von einer Zusammenschau von Geist und Wort ausgeht und dies letztere direkt mit der heiligen Schrift verbunden wird, mag es in diesem Zusammenhang von besonderem

---

[15] K. Algermissen, Konfessionskunde, 7. Aufl. 1957, S. 64; vgl. AAS 35, 1943, S. 238: „assuescamus necesse est in Ecclesia ipsum Christum videre“ (Aus der Enzyklika Pius XII. „Mystici corporis Christi“).

[16] C. Journet, L'Eglise du Verbe incarné, II, S. 595.

[17] T. Sartory, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche, 1955, S. 175.

[18] AAS 35, 1943, S. 29 (Aus der Enzyklika Pius XII. „Mystici corporis Christi“).

[19] T. Sartory 1955, S. 151.

[20] T. Sartory 1955, S. 167.

[21] M. Schmaus, Katholische Dogmatik III: 1, 3. bis 5. Aufl. 1958, S. 467.

Interesse sein, etwas ausgiebiger bei dem römischen Verständnis des Verhältnisses von Geist, Schrift und Kirche zu verweilen.

Die kanonischen Schriften sind durch die Inspiration des heiligen Geistes entstanden. Man könnte wohl sagen, daß an wenigen Stellen innerhalb der neueren Theologie die Probleme, die mit der Vorstellung von der Inspiration der Schrift zusammenhängen, mit solcher Energie bearbeitet worden sind, wie das in der römisch-katholischen Theologie der Fall ist[22]. Auch hier wird viel von der Bibel als dem Worte Gottes gesprochen, jedoch mit der bezeichnenden Hinzufügung, daß wir in ihr dem Worte begegnen, durch das Gottes Geist einmal *gesprochen* hat, während dieser selbe Gottesgeist *jetzt* durch die Kirche und ihre Tradition *spricht*[23]. Dabei unterscheidet man deutlich zwischen dem Werk des Geistes, das mit dem Terminus „Inspiration" bezeichnet wird und nur für die kanonischen Schriften und ihre Verfasser gilt, und andererseits dem Beistand („assistentia") des Geistes, der späterhin dem Lehramt der Kirche als dem Träger der Tradition gegeben worden ist und immer noch gegeben wird. Die Offenbarung im eigentlichen Sinne ist in und mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen[24]; der Beistand des Geistes, der danach der Kirche verliehen wird, bedeutet nicht, daß nun neue Offenbarung mitgeteilt wird, sondern daß der mit der Offenbarung ein für allemal gegebene Glaubensinhalt, „depositum fidei", nun von der Kirche treu bewahrt und in rechter Weise ausgelegt wird[25].

Die Kirche hat das zu bewahren, zu verteidigen und weiter zu entfalten, was mit der Offenbarung, d. h. mit dem Inhalt der Schrift sowie der erst mündlichen und dann allmählich schriftlich fixierten apostolischen Tradition, einmal der Kirche gegeben worden ist. Dabei macht sich im Traditionsbegriff selbst eine Unterscheidung geltend, und zwar zwischen „traditio passiva", die in dem offenbarten Glaubensinhalt selbst besteht, und „traditio activa", mit der die gegenwärtige Verkündigung dieses Glaubensinhaltes durch die Kirche bezeichnet wird[26]. Zur „traditio passiva" gehört im weitesten Sinne auch die heilige Schrift, die also erst durch die Tätigkeit des Lehramtes „aktiviert" wird. Diese Auffassung ist unmittelbar dadurch bedingt, daß der Geist und sein Werk mit der Kirche als solcher direkt verbunden wird und nicht mit dem, was in der lutherischen theologischen Tradition „das äußerliche Wort" genannt wird. In-

---

[22] Eine gute Einführung in die aktuelle Problemlage findet sich mit zahlreichen Literaturangaben in dem Sammelwerk Introduction à la Bible 1957, S. 11 ff.

[23] Vgl. G. Dejaifve, Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique (in: Nouv. rev. théol. 78, 1956), S. 151: « L'Esprit qui parle dans l'Eglise et qui la mène par les chemins qu'il sait est l'Esprit même qui parlait aux Apôtres. »

[24] Vgl. H. Denzinger — C. Rahner, Enchiridion symbolorum, 28. Aufl. 1952 (Denzinger), 2021.

[25] Denzinger 1836: „Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum, sancte custodirent et fideliter exponerent" (Vaticanum, Sess. IV, cap. 4).

[26] Siehe z. B. T. Sartory 1955, S. 154.

dem das gegenwärtige Werk des Geistes mit der Kircheninstitution selbst verbunden wird, erscheint die Schrift und ihr Inhalt als etwas Totes und Kraftloses, das erst dadurch Leben bekommt und „aktiviert" wird, daß sie zum Gegenstand für die Verkündigung der Kirche wird. Bezeichnenderweise wird diese Verkündigung — mit einer ständig wiederkehrenden Formel — als die „lebendige" Tradition hingestellt, als „la parole vivante, qui vivifie le texte"[27]. Aus der Kirche, nicht aus der Schrift kommt das Leben. Die Worte der Bibel, die eben als schriftliche Worte tot und kraftlos sind, bekommen ihr Leben erst dadurch, daß sie von der lebendigen Tradition der Kirche gebraucht und aktiviert werden, wobei diese Tradition nicht nur „lebendig" ist, sondern auch „lebenschaffend", „traditio vivifica"[28]. Ohne die Tradition der Kirche ist die Schrift daher „une lettre morte et un livre scellé"[29]. Die Tradition wird deshalb dem „geschriebenen toten Wort" der Schrift vorgezogen, weil sie Ausdruck „des lebendigen Offenbarungsgeistes" ist, und der lebendige Geist dieser Offenbarung „lebt nicht von toten Dokumenten, sondern im lebendigen Herzen der Gläubigen, erweckt und fortgetragen durch das vom heiligen Geist geleitete apostolische Lehramt"[30]. Da der Geist Seele und Lebensprinzip im lebendigen Organismus der Kirche ist, der sich von den kleinen Anfängen der Urkirche bis zur Gegenwart entwickelt hat, so ist es ebenfalls das Werk dieses Geistes, daß die Kirche in bezug auf das Verständnis des mit der Offenbarung einmal gegebenen Glaubensinhaltes zugenommen hat. Das markanteste Beispiel dafür ist die Mariologie, in der das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche einen „Reichtum" erlangt hat, mit dem verglichen die Zeit der Urkirche als arm erscheinen muß. Die heilige Schrift und die älteste Tradition enthalten als das Ursprüngliche wohl die erlösende Wahrheit, und doch war die Kirche damals noch nicht zu dem umfassenderen und völligeren Verständnis dieser Wahrheit gelangt, das ihr nun unter der Leitung des heiligen Geistes geschenkt worden ist. Die Einheit mit der Urgemeinde ist nicht dadurch gewährleistet, daß die Botschaft der Kirche heute mit dem, was einmal von den Aposteln vorgetragen wurde, konform wäre — eine solche Forderung wäre ebenso ungereimt, wie wenn man eine Konformität des vollausgewachsenen Baumes mit dem Samen, aus dem er einmal erwachsen ist, verlangen wollte; diese Einheit ist vielmehr dadurch garantiert, daß es ein und derselbe Geist ist, der einmal durch die Apostel sprach und gegenwärtig in der aktuellen Verkündigung der kirchlichen Lehre spricht[31]. Für diese Verkündigung wird die heilige Schrift zu einer

---

[27] P. Henry, La Bible et la théologie (in: Initiation biblique 1954) S. 970.

[28] K. Algermissen 1957, S. 174. [29] G. Dejaifve 1956, S. 146.

[30] K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, 7. Aufl. 1934, S. 185.

[31] Vgl. A. Barucq — H. Cazelles, Les livres inspirés (in: Introduction à la Bible 1957) S. 45: « L'Eglise lit et interprète la Bible avec celui qu'elle sait en être l'auteur. La Tradition n'est que sa voix portée à travers les siècles ... C'est toujours la pensée du même Esprit du Christ qui l'a autrefois fixée dans le livre inspiré et la renouvelle d'âge en âge dans l'Eglise qu'il assiste. »

Quelle, aus der man „Beweismittel" oder „instrumenta doctrinae" schöpft, sie bietet „Prämisse" und „Anknüpfungspunkte" für die geisterfüllte Entwicklung des Offenbarungsinhaltes in der Gegenwart[32]. Die Gewißheit, daß die Kirche damit eben das wiedergibt, was der Geist gesagt haben will, gründet sich dabei nicht auf eine Konformität des Gesagten mit der Botschaft der heiligen Schrift, sondern erwächst aus der Kirche selbst: « C'est d'elle-même, de sa tradition vivante, de son culte, de la croyance que Dieu assiste, qu'elle (L'Eglise) tire la certitude qu'en se référant à l'Ecriture elle ne se trompe pas. »[33] Denn der Geist spricht heute nicht durch das Wort der heiligen Schrift, sondern durch die Kirche und ihr Wort. Ein Gegensatz zwischen der lebendigen Tradition der Kirche und der Botschaft der heiligen Schrift ist a priori ausgeschlossen, da sich der Geist nicht selbst widersprechen kann.

Aus der Tatsache, daß dieser Geist, der ja ein Geist der Wahrheit ist, das Lebensprinzip der Kirche bildet, folgt, daß diese Kirche vor Häresien bewahrt wird[34]. Es ist unmöglich, in der vom kirchlichen Lehramt vertretenen Auslegung des Offenbarungsinhaltes irgendeine Abweichung von der Wahrheit zu finden, denn dadurch, daß der heilige Geist in der Kirche lebt, sind alle die Quellen verschlossen, aus denen Irrlehren hervorfließen könnten. Und „die wichtigste dieser Quellen ist das Sichversteifen auf den toten Buchstaben der Bibel"[35]. Zur heiligen Schrift zu greifen ohne die ergänzende Auslegung, die uns in der lebendigen Tradition der Kirche gegeben wird, bedeutet letzten Endes, einen Weg einschlagen, der von der Wahrheit und dem Geiste der Wahrheit wegführt. Die Unfehlbarkeit der Kirche in Lehrfragen hat ihren tiefsten Grund eben in der ständig vorhandenen Verbindung des Geistes mit der lebendigen Stimme der Kirche in der Gegenwart, wie sie sich im Lehramt der Kirche und über allem im Papst konkretisiert. Seine Unfehlbarkeit gründet sich auf die besondere „assistentia", mit der der heilige Geist ihm als dem Stellvertreter Christi auf Erden beisteht[36]. Wenn Bonifatius VIII. in seiner bekannten Bulle „Unam sanctam" 1302 es für jeden Menschen als heilsnotwendig erklärt, daß er sich dem römischen Papst unterwerfe, dann ist es bezeichnend, daß er diesen seinen Anspruch mit einer Exegese von 1. Kor. 2, 15 begründet, in der behauptet wird, das Wort von dem „geistlichen Menschen",

---

[32] J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition (in: Die mündliche Überlieferung 1957) S. 203 f.

[33] P. Henry 1954, S. 972.

[34] M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, 2. Aufl. 1940, S. 28: „Die Tatsache, daß der Heilige Geist das Gestaltgesetz der Kirche ist, gibt die Gewähr, daß kein von der Kirche aufgestelltes Dogma einen Irrtum enthält."

[35] K. Algermissen 1957, S. 156.

[36] B. Bartmann II 1932, S. 159: „Der Grund seiner Unfehlbarkeit liegt im besonderen amtlichen Beistand des Heiligen Geistes, wodurch jeder Irrtum ferngehalten wird." Vgl. Formel des Unfehlbarkeitsdogmas: „per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit" (Denz. 1839).

der „judicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur", beziehe sich eben auf Petrus und damit auf alle seine Nachfolger auf dem päpstlichen Stuhl[37]. Der Papst ist der *„spiritualis homo"*, durch den der heilige Geist heute spricht; daher kann ein heutiger römisch-katholischer Ekklesiologe ein Gleichheitszeichen zwischen „l'âge de l'Esprit saint" und „l'âge de la primauté du Pierre" setzen[38]. Die Zeit des Geistes ist die Zeit des päpstlichen Primats. Wo Petrus (der Papst) ist, da ist Christus, wo Christus ist, da ist auch Christi Geist und, wo der Geist ist, da ist die Kirche: „ubi Petrus — ubi Christus — ubi Spiritus — ibi Ecclesia"[39].

So zeigt es sich also, daß sowohl die römische Traditionstheologie, die hier nur in einigen Umrissen gezeichnet werden konnte, wie auch die charakteristische Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes letzten Endes auf den elementaren, aber grundlegenden Gedanken zurückgehen, daß der Geist und das Werk des Geistes mit der Kirche verbunden, ja zutiefst mit der Kirche selbst als hierarchisch aufgebauter Organisation identisch seien. Da die Kirche der weiterlebende Christus ist, kann man nur in dieser Kirche und ihrem Wort die Stimme des Geistes hören: „In dem Lehrwort der Kirche spricht der heilige Geist zu den Menschen."[40] Von der Kirche und nicht vom Worte her erwartet und empfängt man hier die Wahrheit und das Leben. Hier geht es also nicht um eine Kirche des Wortes, sondern um ein *Wort der Kirche.*

II.

Vom Hintergrund der beiden kurz skizzierten Auffassungen von der wirksamen Gegenwart des Geistes in der Kirche her gehen wir nun zu der Frage über, wie diese Auffassungen ihrerseits das Verständnis des kirchlichen Amtes als eines „Amtes des Geistes", durch das der heilige Geist sein Werk ausführt, bedingen.

Es muß da zunächst festgestellt werden, wo die Trennungslinie zwischen evangelischem und römisch-katholischem Amtsverständnis *nicht* zu suchen ist. In keiner der beiden oben gezeichneten Deutungen vom Werk des Geistes geht es um irgendeinen Gegensatz von „Geist" und „Amt". Daß das nach römisch-katholischer Auffassung nicht der Fall ist, dürfte aus der obigen Darstellung klar hervorgehen. Wenn man auch in der evangelischen Theologie früher nicht selten einer solchen falschen Gegenüberstellung von Geist und Amt begegnen konnte, so dürfte doch dieses Stadium jetzt überwunden sein. Die Vorstellung

---

[37] Siehe Denzinger 469.

[38] C. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné I, 2e Ed. 1955, S. 517.

[39] C. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné II, 1951, S. XI.

[40] M. Schmaus I 1940, S. 45; vgl. dort S. 20: „Durch die Kirche, deren Seele und Herz der Heilige Geist, deren Haupt Christus ist, spricht Gott zum einzelnen Menschen"; auch S. 31: „Da Christus nur in der Kirche fortlebt, so kann man den göttlichen Selbstmitteilungen oder dem Worte Gottes nur in ihr begegnen"; T. Sartory 1955, S. 185: „Der Kirche Wort ist zugleich Christi Wort."

vom Wort als einem wirkenden Wort, das dazu da ist, ausgeteilt und Menschen dargereicht zu werden und damit Glauben zu schaffen, schließt die Vorstellung vom Amt als einer göttlichen Stiftung in sich, die geschaffen wurde, damit eben der Geist durch das Wort sein Werk vollbringen könne: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben."[41] Wenn durch das Amt der Kirche das Evangelium verkündigt wird und die Sakramente ausgeteilt werden, dann geschieht das lebenschaffende Werk des Geistes, denn in und mit diesem Werk ist das Wort in Funktion. Dieses Wort schenkt in der Form der Taufe und des Abendmahls, der öffentlichen Verkündigung oder der Einzelbeichte „ewige Güter, ewige Gerechtigkeit, heiligen Geist und ewiges Leben. Diese Güter kann man nicht anders erlangen denn durch das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sakramente"[42]; es ist hier ganz deutlich, daß an keinen spiritualistischen Gegensatz zwischen dem Amt der Kirche und dem Werk des Geistes gedacht ist, denn das letztere geschieht ja gerade durch das, was das erstere wirkt.

Daher wird auch sowohl nach evangelischem wie nach römisch-katholischem Verständnis die Verkündigung der Kirche als Verkündigung eines lebendigen und lebenschaffenden Wortes aufgefaßt. Trennungslinien werden erst, dann allerdings sehr deutlich, sichtbar, wenn man nach der näheren Begründung dieser These fragt.

Wenn der Geist mit dem Wort verbunden wird, dann ist die Verkündigung des Amtes deshalb ein lebendiges Wort, weil und insoweit diese Verkündigung von der Sache ausgeht, von der die Schrift spricht, und diese Sache weiterträgt. Das Wort ist lebenschaffendes Wort, weil es Träger des Evangeliums ist, das schon in seiner Verkündigung durch Paulus eine „Kraft Gottes zur Seligkeit" (Röm. 1, 16) war. „Es handelt sich hier nicht um kraftlose und tote, sondern um wirksame und lebendige Worte."[43] Die Predigt wird zum lebendigen Wort, eben weil sie schriftgebunden ist, und die Sakramente sind wirksame Handlungen, weil Christus sie selbst eingesetzt und durch sein eigenes Wort, das immerzu „Geist und Leben" ist, seine Verheißungen mit ihnen verbunden hat.

Trennt man jedoch den Geist vom Worte und verbindet ihn statt dessen mit der Kirche als solcher, dann wird die Verkündigung erst dadurch zum lebendigen Wort, daß sie von einem Lehramt dargeboten wird, das durch den Beistand des Geistes in sich selbst Leben hat und so den toten Buchstaben der Schrift lebendig zu machen vermag. Daher wird hier nie das Wort der Schrift, sondern nur das Wort des Lehramtes als „lebendiges Wort" und vor allem dieses Amt selbst als ein „lebendiges Lehramt", „vivum magisterium", bezeichnet[44]. Wenn

[41] Augustana, Art. V (Bek.Schr. S. 58).
[42] Augustana, Art. XXVIII (Bek.Schr. S. 122).
[43] Großer Katechismus (Bek.Schr. S. 586).
[44] Diesem Terminus begegnet man nicht zuletzt in einer Reihe päpstlicher Enzykliken, siehe z.B. die Enzyklika Leos XIII. „Satis cognitum" 1896: „instituit Christus in Ecclesia vivum, authenticum, idemque perenne magisterium, quod suapte potestate auxit, spiritu

hier, wie wir schon oben sahen, gesagt wird, der Geist verleibliche sich in der Kirche, dann ist dies eine Aussage, die sich in erster Linie auf das Amt der Kirche bezieht, weshalb man hier auch von „dem sich im Amt objektivierenden Heiligen Geist" sprechen kann[45]. Eben weil nun der Geist in der Kirche nicht durch das Wort der Schrift, das an und für sich tot und kraftlos ist, sondern durch die lebendige Stimme des Lehramts spricht, wird diesem Amt das Epitheton „lebendig" beigelegt: „Lebendig wird dieses Lehramt genannt (magisterium vivum) im Unterschiede von einer Belehrung durch den toten Buchstaben."[46] Hier ist nicht, wie bei Luther, die Rede davon, daß die Verkündigung deshalb lebendig sei, weil sie den Inhalt der Schrift wiedergibt, sondern ihr lebendiger und lebenschaffender Charakter wird eher als eine Folge davon betrachtet, daß sie vom „toten Buchstaben" der Schrift losgelöst ist[47].

Wenn innerhalb der römisch-katholischen Theologie an diesem Punkt die eigene Position mit derjenigen der Reformatoren verglichen wird, stellt man gern sein eigenes „Personprinzip" (das lebendige Amt) gegen das „Sachprinzip" (die Heilige Schrift) der Reformatoren und der protestantischen Theologie[48]. So erklärt M. Schmaus, daß der Glaube aus der Predigt komme (Röm. 10, 17) und also „nicht auf den toten Buchstaben ..., sondern auf die lebendige Verkündigung" verwiesen sei. „Die Autorität der Apostel ist nicht auf Literatur übergegangen, sondern auf lebendige Vollmachtsträger."[49]

Es ist offensichtlich, daß man mit einer solchen Argumentation den Grundgedanken Luthers nicht trifft. Auch Luther kann nämlich die Schrift als „toten Buchstaben" bezeichnen. Doch für ihn geht es dabei nicht um den Gegensatz von „toter Schrift" und „geistgetragener mündlicher Tradition", sondern darum, daß ein und derselbe Schriftinhalt als Gesetz und Evangelium verstanden

---

veritatis instruxit" (Denz. 1957), oder in der Enzyklika Pius' XII. „Humani generis" 1950: „ea quae a vivo Magisterio docentur" ... „Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit" (Denz. 3014). Vgl. B. Bartmann II 1932, S. 150: „Christus hat in seiner Kirche ein lebendiges Lehramt begründet und den Aposteln übertragen."

[45] T. Sartory 1955, S. 174.

[46] B. Bartmann II 1932, S. 151. Im Zusammenhang wird auf 2. Kor. 3, 6 hingewiesen: „... der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig", wo doch der Zusammenhang („Amt des Todes — Amt der Verdammnis" und demgegenüber „Amt des Geistes — Amt der Gerechtigkeit") deutlich erkennen läßt, daß Paulus hier nicht an einen Gegensatz von „toter Schrift" und „geisterfüllter, lebendiger mündlicher Tradition" denkt, sondern vielmehr an den entscheidenden Gegensatz von Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit. Ein Gegensatz in dieser Hinsicht zwischen den Schriften des alten Bundes und dem Evangelium des Paulus ist ausgeschlossen, weil nach Paulus gerade eben diese Schriften von Christus zeugen.

[47] Vgl. M. Schmaus III: 1 1958, S. 573: „Die vom Heiligen Geiste in der Schrift bezeugte Offenbarung wird als Offenbarung nur faßbar und hörbar in der viva vox der Kirche, nicht im toten Buchstaben des geschriebenen Wortes." Deshalb wird das Lehramt selbst und nicht die heilige Schrift zur Quelle, zu der man hingeht, wenn man den Glaubensinhalt hervorholen will, vgl. M. Schmaus I 1940, S. 32: „Die Kirche ist in ihrem lebendigen Lehramt die unmittelbare Quelle des Glaubens und damit der Glaubenswissenschaft."

[48] Siehe z. B. M. Schmaus III:1 1958, S. 186 und 189 f.

[49] M. Schmaus III:1 1958, S. 765.

Stets
gut informiert
über

Kirche
und
Welt

durch's

EKL →

Vom Evangelischen Kirchenlexikon

sagt man, daß es ...

... rasch orientiert!

Die Artikel des EKL sind in einem konzentrierten, aber gut lesbaren Stil geschrieben unter Vermeidung unnötiger Fremdwörter und seltener Fachausdrücke. Fremdsprachliche Zitate sind übersetzt. Die sehr sorgfältigen Literaturangaben enthalten viele kurze Hinweise über Art und Richtung der genannten Bücher (vgl. z. B. Stichwort Brevier).

„Auf knappem Raum wird dem Leser eine reiche Belehrung zuteil. Die Artikel sind gut gearbeitet und durch kurze, meist sachgemäß ausgewählte Literaturangaben ergänzt und geben so dem Leser nützliche Hinweise auf die Probleme und damit zur weiteren Arbeit. Der Kirchenhistoriker findet neben einer Reihe von biographischen Artikeln und geographisch bestimmten Übersichten vor allem wieder einige schöne Artikel, die einzelne Phasen oder Probleme verfolgen. ... Das EKL wird seinen Zweck, nämlich den, der eine *kurze zuverlässige Information* wünscht, gut zu unterrichten, wirklich erfüllen, und wird jedem für die *weitere Arbeit hilfreich* den Weg weisen. Die starke Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse der *Gegenwart* sichert diesem handlichen Nachschlagewerk durchaus seinen Platz neben den größeren Werken gleicher Art."

W. Schneemelcher in Zeitschrift für Kirchengeschichte 1958/1/2

... übersichtlich angelegt ist!

Eine völlig *neue Stichworteinteilung:* viele große *Übersichtsartikel*, ergänzt durch knappe, genau abgegrenzte Spezialartikel. *Zusammenfassung* vieler kleiner Artikel mit größeren und Erschließung durch ein sorgfältiges, vorher festgelegtes System von *Verweisungen*, sowie ein gutes *Register*.

„Auch die wohlüberlegte ‚Architektur' des Lexikons gefällt: mit Recht ist man von einem individualistischen Anreihen der Stichwörter abgekommen und nimmt mehr ‚Konzentrationen' in Rahmenartikeln vor, die nachher durch ein Register und jetzt schon durch viele Verweise erschlossen werden." *Biblica, Rom 37/3 1956 (kath.)*

... bald vollständig ist!

Die 3 Textbände mit insgesamt rund 5500 Spalten liegen im April 1959 abgeschlossen vor. Ein schmaler Registerband mit Sach- und Stichwortverzeichnis und einem neuartigen biographischen Register folgt im Frühherbst 1959. Mit seinem Erscheinen

erlischt der Subskriptionspreis,

nämlich

Band I/III Leinen 226,— DM, Halbleder 236,— DM

bzw.

Band I: *Leinen 68,90 DM, Halbleder 72,— DM*
Band II: *Leinen 75,50 DM, Halbleder 79,— DM*
Band III: *Leinen 81,60 DM, Halbleder 85,— DM*

Damit kommt ein zeitnahes Nachschlagewerk zum Abschluß:

Das Kirchenlexikon für den Handgebrauch

„Unser erster Eindruck hat sich bestätigt, daß dieses Lexikon in seiner Handlichkeit, in der Zuverlässigkeit seiner Information und vor allem in seiner allgemeinen Verständlichkeit geeignet ist, das theologisch-kirchliche Nachschlagewerk für weiteste Kreise zu werden. Die Art der Darstellung läßt uns immer wieder bemerken, daß es sich um einen neuen Typ von wissenschaftlichem Lexikon handelt, dessen Verständlichkeit nicht auf Kosten der Wissensmitteilung und dessen Wissenschaftlichkeit nicht auf Kosten der Verständlichkeit erkauft wird." *Reformierte Kirchenzeitung 1958/3*

DIE HERAUSGEBER sind:

PRÄSIDENT D. HEINZ BRUNOTTE, Hannover, und PROF. D. OTTO WEBER, Göttingen, unter Mitarbeit von Pastor R. Frick, D., Kaiserswerth, Dir. Dr. H. H. Harms, Genf, Prof. Dr. W. Joest, Erlangen, Prof. Dr. H. Noack, Hamburg, Prof. K. D. Schmidt, D., Hamburg, Prof. Dr. G. F. Vicedom D. D., Neuendettelsau, Prof. H. D. Wendland, D., Münster, Prof. Dr. H. W. Wolff, Wuppertal-Barmen, und rund 500 weiteren Mitarbeitern.

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Zu beziehen durch:

45912

... weltweit auf die Gegenwart ausgerichtet ist!

Kirchen-, Konfessions- und Sektenkunde, Ökumene, Mission und Junge Kirchen, die neueren Entwicklungen in Theologie und Geschichte der letzten 25 Jahre, überall neueste statistische Angaben usw. haben eine besonders sorgfältige und eingehende Behandlung erfahren. Allein Ökumene und Mission umfassen etwa 920 Spalten, praktische Theologie und Gegenwartsfragen weitere 820 Spalten — zusammen etwa $^1/_3$ des Gesamtwerks.

„Kein Lebensbereich, der die Kirche auch nur irgendwie berührt, ist ausgeschlossen. So wird das Werk zu einer *dokumentarischen Begegnung der Kirche mit der Welt*, in der sie lebt und der sie sich verpflichtet weiß.

Es ist bezeichnend, daß zwei so verschieden geprägte Theologen, wie der streng lutherische D. Brunotte und der nicht weniger streng reformierte Professor Otto Weber, als Herausgeber auftreten. Die Verbindung dieser beiden bekundet Bekenntnis zum reformatorischen Schicksal und zur reformatorischen Position."

Kölnische Rundschau 22. 12. 1956

„... das Werk greift aber auch aus der Gegenwart Probleme, wie Existenzialismus, Frauenfrage, Arbeiterbewegung, Sozialismus oder Sozialfürsorge mit Umsicht auf ..." *Nordwestdt. Rundfunk 23. 9. 1956*

... eine im großen einheitliche theologische Linie hat!

Sie bleibt für alle Artikel bestimmend — ebenso wie wissenschaftliche Gründlichkeit und Exaktheit.

„Der Schwerpunkt des zweiten Bandes liegt im Stichwort Kirche und den damit verbundenen Begriffen. Die Beiträge zum biblischen, dogmengeschichtlichen und reformatorischen Aspekt des Problems sind sehr sorgfältig, gründlich und umfassend. Ausgezeichnet ist die Darstellung des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs im Blick auf die Frage nach der Kirche ..."

Tübinger Theologische Quartalschrift 3/58 (kath.)

„Das auf drei Bände angelegte Werk *besticht durch seine Ausgewogenheit* und Berücksichtigung aller theologischer Disziplinen, durch die sachliche Geraffheit der großen Artikel, in denen die exegetischen, geschichtlichen, systematisch-theologischen und praktischen Probleme nach dem neuesten Stand der Forschung zur Sprache kommen, und durch die sehr guten Literaturhinweise."

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1957

... wichtige Stoffe ausführlich behandelt!

Eine *neue Gewichtsverteilung* unter den Stichwörtern: für die Praxis *wichtige* Themen sind *sehr ausführlich* behandelt (z. B. Bibel 90 Spalten), rein historische oder religionsgeschichtliche Stoffe sehr knapp unter Herausarbeitung des Wesentlichen, die Unzahl biographischer Artikel sind auf wenige wirklich wichtige beschränkt und die übrigen in einem großen Personenregister mit stichwortartigen Kurzangaben zusammengefaßt.

„... Ich greife aus diesem zweiten Band einige beliebige Beispiele heraus: schon das erste Stichwort, *Habakuk* bringt wie selbstverständlich auch den Habakukkommentar der Qumranfunde; die im Abendmahlsgespräch der Gegenwart wichtigen *Hallenser Beschlüsse* von 1937 erhalten einen eigenen Artikel; das Stichwort *Heidentum* verläßt die ältere, vorwiegend religionsgeschichtliche Sicht und wird theologischer und zugleich stärker durch die moderne Missionswissenschaft bestimmt; ein Muster an Klarheit und Gestalt ist der Artikel *Hermeneutik* (O. Weber), der auf nicht ganz sechs Spalten nahezu ‚alles' sagt, die theologische Problematik präzise aufzeigt und die Aufgaben der H. sicher formuliert. *Indien III* bietet m. W. die beste und knappste Zusammenfassung der kirchlichen Lage in Indien, der Artikel *Israel* wird durch eine chronologische Synopse in glücklicher Weise gerafft ... eine Überraschung ist der Artikel *Kirchengeschichte*, sehr übersichtlich aufgebaute Zeittafeln, ein vorzügliches Repetitorium; den ‚*Kirchenkampf*' hat H. Brunotte übersichtlich skizziert und damit samt der angefügten Deutung dieses Stück aus der jüngsten Kirchengeschichte als eine der Gegenwart übertragene Aufgabe deutlich gemacht ..."

Ernst Wolf in „Evang. Theologie" 1958/3

„*Erstaunlich reichhaltig*, ja vollständig die Auswahl der Artikel. Viele von ihnen geradezu *Kabinettstücke!* Alles auf dem neuesten Stand der Wissenschaft auch in den Angaben der Literatur auch aus den Nachbargebieten, wie z. B. Philosophie, Nachbarländer, katholische Theologie, Berufs- und Bildungswesen. Ich bin in diesem Werk bis jetzt noch auf keine Lücke gestoßen."

D. Karl Bender in „Handreichung f. d. Pfarrer der badischen Landeskirche 20/55

„Dem Komplex ‚Kirche' sind nicht weniger als 235 große Lexikonspalten gewidmet, deren Einzelartikel die ganze Fülle und Breite dessen umfaßt, was wissens- und erfahrenswert ist." *Evang. Lutherische Kirchenzeitung 22/57*

„Es gilt,

daß das Evangelische Kirchenlexikon *auf der Höhe der lexikographischen Anforderungen der Zeit* steht und in dem, was es behandelt, die Konkurrenz mit anderen Enzyklopädien aufnehmen kann.

Gefragt werden soll und muß nach dem Auswahl- und Konzentrationsprinzip. Es ist nach dem Abschluß des 2. Bandes deutlicher als zuvor, daß als Benutzer an Männer und Frauen gedacht ist, die nicht den Vorzug haben, das Leben eines theologischen Fachgelehrten zu führen, sondern als *Pfarrer*, *Akademie- und Volksschulleiter und -lehrer*, *Religions- und Geschichtslehrer*, *Journalisten*, *Politiker*, *Anwälte*, *Richter*, *Verwaltungsbeamte* in der Bedrängnis vieler Pflichten schneller, aber vielseitiger und gründlicher Belehrung über Theologie, kirchliches Leben und religionsgeschichtliche Fragen bedürfen. Was aus der Kirchengeschichte nachwirkt und vom Gebildeten gekannt werden sollte, was in den biblischen Büchern steht, welche Geschichte sie haben und welche Probleme sie stellen, was aus dem weiten dogmatischen Bereich in das theologische Gespräch der Gegenwart hineinwirkt, wie das kirchliche Leben in Deutschland und der Oekumene sich entfaltet, wie das Christentum sich mit den Religionen der Erde auseinandersetzt, wie und wo die Konfessionen sich irenisch und polemisch begegnen, wie Kirche und Welt aufeinander reagieren, — das und mehr findet im EKL einen guten, charakteristischen Niederschlag.

Vom *Reichtum der Stichworte* kann dem, der das Werk nicht zur Hand nehmen kann, eine Vorstellung nicht vermittelt werden. Was besonders in den großen *zusammenfassenden Artikeln* behandelt wird — wir greifen heraus: Heidentum, Indien, Islam, Judentum, Mission, Neuzeit, Krieg, Kriegsdienstverweigerung, Maria, Liebestätigkeit, lutherische Kirchen in der Welt —, ist achtunggebietend in hohem Grade. Einen besonderen Hinweis verdienen diejenigen Artikel, die durch besondere Situations- und Zeitnähe ausgezeichnet sind, z.B. Junge Kirchen, Kirchenkampf, Hermeneutik, Kirche im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch, Kirche und Judentum, Kerygma, Kirchentag, Nationalismus, Naturwissenschaft und Theologie, Ideologie. Gut war die Idee, in einem drei Spalten großen Artikel ‚Kommentare' eine Übersicht über die wissenschaftlichen und gemeinverständlichen Kommentarreihen des In- und Auslandes zu geben."

Theol. Literaturzeitung 1958/11

werden kann, als tötender Buchstabe und als lebendiges Wort. Gerade für Luther ist das Evangelium nicht primär ein „Buch", sondern das verkündigte und von den Hörern empfangene lebendige Wort. Auch bei Luther wird also der Glaube von dem „toten Buchstaben" auf die „lebendige Verkündigung" verwiesen. Aber dieser Hinweis zielt nicht auf das Amt der Kirche, sondern direkt auf das *Evangelium*. In einem Sinne ließe sich allerdings sagen, daß es sich hier um ein „Sachprinzip" handelt, nämlich insofern, als alles daran liegt, daß in der Verkündigung die „Sache" zum Ausdruck kommt, welche den Inhalt der Schrift bildet. Gleichzeitig handelt es sich jedoch hier primär um ein „Personprinzip", denn die „Sache", um die es geht, ist ja nichts anderes als Christus selbst, der durch das verkündigte Wort zu uns kommt.

Das bedeutet, daß sich hinter dem gleichlautenden Sprechen von der Verkündigung des Amtes als einer „viva vox" eine entscheidende Uneinigkeit verbirgt und zwar in bezug auf die Frage, was für die Kirche konstitutiv ist. Denn das für die Kirche Konstitutive muß ja das sein, woraus sie ihr Leben erhofft und empfängt, das, aus dessen Wirksamkeit sie erwächst. Die Antworten, die nun hier zu dieser Frage gegeben werden, sind eindeutig.

Für den evangelischen Ansatz ist das Wort und nichts anderes das lebenspendende Prinzip. Das Wort läßt das Volk Gottes entstehen. Es ist das konstitutive Prinzip der Kirche. Wo das Evangelium verkündet wird und die Sakramente verwaltet werden, da ist auch die Kirche, denn das Wort ist als Gottes Wort ein schöpferisches und lebenspendendes Wort, das den Menschen dadurch die Wiedergeburt schenkt, daß es ihnen Anteil an Christi Leben und Gerechtigkeit verleiht und so die Kirche Christi auf Erden hervorbringt. — Ist es nach evangelischer Auffassung also so, daß Gott durch sein Wort die Kirche erschafft, dann ist es auf der anderen Seite für den römisch-katholischen Theologen ebenso klar und eindeutig so, daß „c'est Dieu ... qui par la hiérarchie produit dans le monde L'Eglise" [50]. Durch das hierarchische Amt mit dem Papst an der Spitze wird die Kirche geschaffen, und daher muß dieses Amt als für die Kirche konstitutiv erscheinen; wo es da ist, da ist auch die Kirche: „ubi Petrus — ibi Ecclesia".

Wenn man also auch auf beiden Seiten eifrig vom Amt der Kirche als dem Amt des Geistes und von seiner Verkündigung als von einer „viva vox" spricht, so zeigt es sich doch, daß man verschiedene Dinge meint. Hinter dem gemeinsamen Ausdruck verbirgt sich der Gegensatz von *„viva vox evangelii"* und *„viva vox magisterii"*.

Spricht man auf seiten der evangelischen wie auch der römisch-katholischen Theologie von der Verkündigung der Kirche als einem „lebendigen Wort", so findet man ebenso auf beiden Seiten deutliche Ausdrücke dafür, daß dieses Wort als ein *autoritatives* verstanden wird. Das hängt unmittelbar mit dem

[50] C. Journet I 1955, S. 61; vgl. II 1951, S. XI: « L'Eglise, fondée par le Christ et animée par l'Esprit saint au jour de Pentecôte, est issue d'une hiérarchie remontant aux apôtres. »

lebendigmachenden Charakter des Wortes zusammen: „Da Gott in Wahrheit durchs Wort lebendig macht, verleiht die Schlüsselgewalt wirklich Sündenvergebung vor Gott in Übereinstimmung mit dem Wort: Wer euch hört, der hört mich. Darum sollen wir dem Worte dessen glauben, der die Lossprechung ausspricht, ganz als wäre sie ein Wort, das vom Himmel kommt."[51] — Ebenso stark unterstreicht Pius XII. in seiner Enzyklika „Humani generis" 1950, daß sich Jesu Wort „Wer euch hört, der hört mich" auf das beziehe, was vom „magisterium ordinarium" der Kirche gesagt werde[52]. — Aber auch hier trennen sich die Wege, sobald man nach der Begründung dieses Anspruches, mit Christi eigener Autorität sprechen zu können, fragt.

Nach römisch-katholischer Auffassung hat das Amt diese Autorität in sich selbst. Wenn das unfehlbare Lehramt spricht, so erschallt Christi Stimme selbst in der Kirche, denn diesem Amt ist als solchem der Geist Christi verheißen, und das Wort des Amtes hat nicht deshalb absolute Autorität, weil es das Evangelium wiedergibt, das einmal von den Aposteln verkündigt wurde und uns nun im Wort der Schrift begegnet, sondern weil der Geist, der einmal durch die Apostel sprach, heute durch das Lehramt der Kirche spricht. Das Amt ist damit dem Wort, das hier als ein *Wort des Amtes* verstanden wird, prinzipiell übergeordnet.

Nach evangelischer Auffassung ist das Amt um des Evangeliums willen da. Das bedeutet, daß die Autorität der Amtsausübung nicht mit dem Amt als solchem gegeben ist, sondern mit der Autorität des Wortes selbst zusammenfällt, dieses lebendigen Wortes, das durch den Amtsträger dargereicht und ausgeteilt wird. Denn einzig und allein das Wort hat die Macht, anzuklagen und zu richten, aber auch aufzurichten, zu heilen und von Sünde zu befreien. Das Autoritative ist das Evangelium selbst, das sich im äußerlichen Wort der Schrift findet und durch das Christus selbst in seiner Kirche gegenwärtig ist. Damit ist das Amt der Kirche grundsätzlich dem Worte untergeordnet und ist somit ein *Amt des Wortes*.

Der entscheidende Unterschied in der Auffassung dessen, was als Autorität in der Kirche zu gelten hat, wird besonders offenbar, wenn man die Frage stellt: Worauf hört das Amt, wenn es seine Aufgabe der Verkündigung erfüllen will? Wo begegnet uns das autoritative, lebenspendende Wort, das vom Amt der Kirche weitergegeben werden soll?

Für evangelisches Verständnis ist die Antwort ohne weiteres gegeben: Dieses Wort begegnet uns in der heiligen Schrift und zwar nicht so, daß der Prediger über das Wort verfügt, sondern daß das Wort über ihn verfügt und ihn in

[51] Die Apologie, Art. 12 (Bek.Schr. S. 259); vgl. S. 240, wo in bezug auf das Amt des Wortes und des Sakramentes gleichfalls auf Lk. 10, 16 verwiesen wird. Dabei muß man darauf achten, daß nicht nur die Einzelbeichte, sondern auch die Predigt und die Austeilung der Sakramente als Funktionen der Schlüsselgewalt verstanden werden, siehe CA Art. 28 (Bek.-Schr. S. 121).

[52] Siehe AAS 42, 1950, S. 568.

Dienst nimmt. Nicht er soll das Wort lebendig machen, denn es ist ja schon „das Wort des Lebens". Das Wort macht im Gegenteil ihn lebendig, damit er ein brauchbares Werkzeug zur Ausrichtung des Dienstes werde, zu dem das Wort in die Welt ausgesandt ist. Es gibt hier keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen ihm und seinen Mitchristen; vielmehr stehen sie gemeinsam *unter* dem Wort, d.h. sie stehen unter demselben totalen Gericht und derselben totalen Gnade, wobei der Unterschied nur darin besteht, daß er einen Auftrag erhalten hat, den die anderen nicht haben. Diese Unterordnung des Predigers unter das Wort kommt darin zum Ausdruck, daß er selbst auf das Wort der Schrift hören und mühsam alle Mittel brauchen muß, um herauszuhören, was der Text zu sagen hat. Das Wort also übt die Autorität der Kirche aus, weil der Geist durch das Wort wirkt. Wer auf das Wort hört, hört auf die Stimme des Geistes.

Auch in der römisch-katholischen Theologie wird scharf und deutlich hervorgehoben, daß das Amt selbst hören und lernen müsse, um die Botschaft verkündigen zu können, die es auszubreiten hat. Es ist keineswegs so, daß der Amtsträger seine eigenen persönlichen Gesichtspunkte ohne weiteres willkürlich als autoritatives und göttliches Wort hinstellen könne. Er muß hinhören, jedoch nicht auf die Schrift, sondern auf die Kirche und auf das, was der Geist durch die lebendige Tradition der Kirche sagt[53].

Das heutige Lehramt muß, um seine Aufgabe erfüllen zu können, hören auf „l'enseignement magistériel des siècles antérieurs"[54]; es muß herauszuhören suchen, was dieses Amt früher gesagt hat. Das bedeutet aber zutiefst, daß das Lehramt der Kirche letzten Endes auf sich selbst und seine eigene Stimme zu hören hat. Vom unfehlbaren Amt geht hier die Autorität im Leben der Kirche aus, weil der Geist durchs Amt wirkt. Wer auf das Amt hört, der hört auf die Stimme des Geistes.

Dieser Tatbestand, daß das Amt einmal als unter einer Autorität stehend, das andere Mal aber als mit der in der Kirche geltenden Autorität identisch angesehen wird, bedingt seinerseits einen charakteristischen Zug in der inneren Bestimmung des Amtes:

Löst man den Geist vom Wort und betrachtet ihn als schon im Amt enthalten, dann wird dieses Amt zwangsläufig in den Kategorien des „Herr-Seins" verstanden. Das Werk des Geistes in der Kirche kommt in der Macht zum Ausdruck, der „potestas", mit der das Amt bekleidet ist und die sein vornehmstes Kennzeichen ist. Durch seine Weihe hat der Amtsträger eine doppelte Macht: als Inhaber des Opferamtes hat er Macht über den sakramentalen Leib Christi, wenn er im Wandlungswunder der Messe Christus auf dem Altar gegenwärtig

[53] G. Dejaifve 1956, S. 150: « Loin de canoniser ses propres vues, le magistère 'écoute' l'Eglise et ce que l'Esprit lui inspire par elle, il 'écoute' voix de la Tradition. »

[54] C. Journet II 1951, S. 638: « La première tâche du magistère déclaratif est de se laisser enseigner pour pouvoir enseigner; de se rendre totalement perméable à l'enseignement magistériel des siècles antérieurs pour le passer aux siècles futurs. »

macht, und als Inhaber des Hirten- und Lehramtes hat er Macht über die Glieder am mystischen Leibe Christi, der Kirche[55]. Es ist bezeichnend, daß die Verkündigungsaufgabe als „Lehr*gewalt*" bestimmt und als „Ausfluß der *Regierungsgewalt* der Kirche" betrachtet wird[56].

In starkem Gegensatz dazu steht die evangelische Bestimmung des Amtes als einer *dienenden* Aufgabe, als eines Dienstes am Evangelium, wie Paulus von „dem Evangelium, dessen Diener er geworden ist" (Kol. 1, 23) spricht. Wer den Auftrag erhalten hat, Christi Mund und Hand zu sein, ist damit nicht Herr über das Wort, sondern „verbi divini minister". Das Amt ist das Werkzeug, welches der heilige Geist verwendet, damit das Wort ausgeteilt werde. Hier ist also das Wort, nicht das Amt, Herr und Autorität in der Kirche, — die Vollmacht des Amtes ist somit keine andere als die des Wortes.

III.

In der Zusammenfassung des christlichen Glaubensinhaltes, wie er in dem sog. Nicänischen Glaubensbekenntnis, dem ökumenischsten aller außerbiblischen Bekenntnisformulierungen, vorliegt, bekennt die Kirche ihren gemeinsamen Glauben an den heiligen Geist als einen Glauben an „den *Herrn*, der da *lebendig* macht". Die obigen Ausführungen haben klar und deutlich erwiesen, wie zutreffend das Werk des Geistes in der Kirche in diesen beiden Bestimmungen zusammengefaßt ist. Das, womit der Geist verbunden ist, wird eo ipso als Autorität und lebenschaffendes Prinzip verstanden. Geht man davon aus, daß der heilige Geist durch das in der heiligen Schrift lebendige Wort wirkt, dann ist es diesem Worte eigen, Heil und Leben zu geben und daher auch als Herr und Autorität, auch über das Amt der Kirche, zu gelten. Geht man dagegen davon aus, daß der heilige Geist primär durch das Amt wirkt, dann kommt es statt dessen zwangsläufig dahin, daß dieses Amt als die machtvolle Autorität in der Kirche, der lebenspendenden Quelle, aus der das Heil fließt, gesehen wird.

Wie wir schon sahen, bedingen diese beiden verschiedenen Deutungen vom Werk des Geistes ihrerseits zwei verschiedene Auffassungen vom kirchlichen Amt und seinem Gehalt. Im Zusammenhang damit erhebt sich auf dem Hintergrunde des oben Gesagten eine Frage, die es nun zuletzt zu behandeln gilt: Macht nicht die römisch-katholische Theologie durch ihre unmittelbare Verbindung des Geistes mit dem Amte in weit höherem Maße als die evangelische Theologie mit der Tatsache ernst, daß das Amt der Kirche wirklich ein „Amt des Geistes" ist?

---

[55] Siehe hierzu z. B. AAS 28, 1936, S. 12 ff. (Enzyklika Pius' XI. vom Amt des Priesters, „Ad catholici sacerdotii fastigium" 1935) oder C. Journet I 1955, S. 109 f. Daß der Terminus „servus servorum Dei" zur offiziellen päpstlichen Titulatur gehört, bedeutet keine Änderung dieses grundsätzlichen Sachverhaltes.

[56] K. Algermissen 1957, S. 75.

Dem oberflächlichen Betrachter mag es zunächst so scheinen, als müsse die Antwort auf diese Frage mit einer gewissen Selbstverständlichkeit bejahend ausfallen. Auf römisch-katholischer Seite begegnet man ja so sehr einer wirklichen Zusammenschau von Geist und Amt, daß die Stimme des Amtes eo ipso auch die des Geistes ist. Je tiefer man jedoch in die damit gegebene Problematik eindringt, desto weniger selbstverständlich erscheint eine solche Antwort.

Der heilige Geist ist der Geist Jesu Christi. Wo er wirksam ist, da wird das Bekenntnis zu Christus als dem „Herrn" (1. Kor. 12, 3) geboren. In seinem Geiste ist der gekreuzigte, aber zugleich auferstandene Herr der Kirche jetzt unter den Seinen selbst gegenwärtig, „der Herr ist der Geist" (2. Kor. 3, 17). Wo er wirksam ist, da geschieht etwas: „Wir werden verwandelt zu seinen Abbildern" (2. Kor. 3, 18), weil die Gegenwart des Geistes nichts anderes ist als die persönliche, wirksame, schaffende und lebenspendende Gegenwart Gottes, durch welche die Menschen in den Tod und die Auferstehung Christi mit hineingenommen und ihm somit gleichgemacht werden.

Der Geist ist *in* der Kirche wirksam; da er aber „der Herr" ist, so bedeutet das, daß er auch gerade in diesem seinem Werk Herr *über* seine Kirche ist. Weil der Geist die eigene machtvolle Gegenwart Gottes ist, so ist es nicht möglich, ihn mit einem der Kirche immanenten Lebensprinzip oder in der Kirche wirkenden Kräften zu identifizieren, sondern wie Gott ist er zugleich etwas, mit dem die Kirche als mit einer Person konfrontiert wird, der gegenüber die Kirche im Gehorsamsverhältnis steht und die ihr allein das Leben schenkt. Das eben meint Luther, wenn er so unerbittlich daran festhält, daß der Geist nur durch das *äußerliche* Wort wirkt, das wiederum nicht nur ein Wort der Kirche in dem Sinne ist, daß es vom Amt der Kirche verkündigt werden soll, sondern das als solches auch ein Wort *an* die Kirche selbst ist. Wenn aber der Geist von diesem Wort getrennt und statt dessen mit einer inneren Erleuchtung neben dem in der Bibel gegebenen Zeugnis von Christus her identifiziert wird — sei es, daß diese Erleuchtung so gedacht wird, daß sie allen Christen (den „Schwarmgeistern" zur Zeit Luthers und später) oder nur den Inhabern des Lehramtes (römisch-katholischer Standpunkt) zuteil werden könne — dann hört man letzten Endes nicht die Stimme des Geistes, sondern sich selbst und seine eigenen Meinungen. Aus sich selbst, nicht „von außen her" erwartet man die Wahrheit und das Leben, und das „äußerliche Wort" wird dann nur als ein Mittel verstanden, um das zu bekräftigen und zu behaupten, was einem selbst aufgegangen ist. Das bedeutet, daß man trotz allem Sprechen von der festen und sicheren Autorität, die man in dem unfehlbaren Lehramte besitze, doch im Grunde keine wirkliche Autorität kennt, denn Autorität kann nur das sein, womit man konfrontiert wird. Geht man davon aus, daß es wirklich eine Konfrontation des Geistes und der Kirche gibt, dann wird die „Unfehlbarkeit" zu einer unmöglichen Haltung, muß doch das Stehen vor dem, der „Herr" ist, immer bedeuten, daß man selbst in einem Gehorsamsverhältnis steht und bereit ist, sich korrigieren zu lassen.

Versteht man das Evangelium aber nur als ein von der Kirche selbst und ihrem Amt her kommendes Wort, dann kann man Christus nicht mehr als den sehen, der zu seiner Kirche kommt und mit ihr in Gericht und Gnade handelt. Das Amt der Kirche entzieht sich damit dem Gericht, um selbst den übrigen Gliedern der Kirche gegenüber den Platz Christi als des Richters und Herrn einzunehmen. Der aber, der in allem sein eigener Richter ist und nur auf sich selbst hört, steht ohne Herr da und damit in der wirklich großen Unsicherheit.

Das lebenschaffende Werk des Geistes geschieht immer im Kampf gegen „das Fleisch". So war es schon in dem ersten Apostelkreis, der die Kirche in ihrem Anfang darstellte. Da war Thomas, der Zweifler, Judas, der Verräter, und Petrus, der Verleugner. Dem letzteren mußte Paulus einmal in Antiochien entgegentreten; hier erhob sich die „Wahrheit des Evangeliums" (Gal. 2, 14) als Autorität auch über die, die „für Säulen der Kirche angesehen waren" (Gal. 2, 9)[57]. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß die Sendschreiben in Offb. 2—3 Worte des Herrn an die christlichen Kirchen sind. Hier gilt es zu „hören, was der Geist den Gemeinden sagt" (Offb. 2, 29; 3, 22). Wenn sich die Kirche dem Wort entzieht, das auch für sie ein richtendes und aufrichtendes Wort ist, und statt dessen auf ihre eigene Stimme hört, dann entzieht sie sich damit auch dem Leben; denn das Wort Christi ist gerade als Gerichtswort über all unser Werk und unsere Meinungen ein lebendigmachendes Wort. Der Geist ist keine immanente Qualität, die unsere eigene Tüchtigkeit garantiert, sondern Gott selbst, der als der neuschaffende und verwandelnde, als der „Herr, der der Geist ist" (2. Kor. 3, 18), zu uns kommt.

Wenn wir nun zu der Frage, die uns in diesem letzten Abschnitt als Ausgangspunkt diente, zurückkehren, so wird es deutlich, daß nur das Amt, das sich klar als ein *Amt des Wortes* selbst versteht, das sich selbst als Werkzeug des richtenden und lebendigmachenden Wortes sieht und daher bereit ist, ständig auf die Stimme des Geistes im „äußerlichen Wort" der Schrift zu hören, — daß nur dieses Amt im eigentlichsten Sinne ein *Amt des Geistes* sein kann.

---

[57] Es ist bezeichnend, daß dieser für die römische Theorie von der Unfehlbarkeit des Petrus ärgerliche Konflikt — trotz der klaren Worte des Textes, daß es hier um die „Wahrheit des Evangeliums" ging (siehe V. 5 und 14 und vgl. die grundsätzliche Aussage über die Rechtfertigung in V. 16) — ständig so umgedeutet wird, als habe es sich hier nur um „des décisions prudentielles" gehandelt (C. Journet II 1951, S. 687 f.), oder zu einer reinen Ordnungsfrage gemacht wird, siehe z. B. Bartmann II 1932, S. 155: „Der Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochien betraf die rein disziplinäre Frage des Verkehrs zwischen Juden und Heidenchristen, nicht das Dogma."

Haupttypen der Christokratie

Von August Kimme

I. Definition der Christokratie

Was besagt eigentlich Christokratie? Eine Begriffsbestimmung ist nicht ganz einfach, weil das Wort heute nicht von allen im gleichen Sinne gebraucht wird[1]. Trotzdem müssen wir eine Definition versuchen, weil sonst die folgenden Ausführungen zu allgemein bleiben. Lenken wir unsere Aufmerksamkeit von dem schillernden Sprachgebrauch der Gegenwart zurück zur Kirchen- und Theologiegeschichte mit ihrem für die Gegenwart so lehrreichen Anschauungsmaterial. Hier haben wir die Möglichkeit, Gestalt und Begriff zu klären. Aus den großen Typen der Christokratie läßt sich ihr Begriff ableiten, und der formale Begriff möge in der Darstellung jener Haupttypen lebendige gegenwartsbezogene Gestalt gewinnen.

Christokratie ist die Weltherrschaft Christi, die sich in konkreten Weisungen kundgibt und von jedem Menschen Gesorsam gegen diese Weisungen fordert. Diese Definition bedarf der Erläuterung. Christokratie hat es zunächst mit der Herrschaft Christi zu tun. In ihrer lateinischen Fassung als regnum Christi ist die Herrschaft oder das Reich Christi uns geläufig als Bezeichnung für die Kirche, die von Christus, ihrem Haupte regiert wird. In ihrer griechischen Fassung, eben als Christokratie, meint die Herrschaft Christi zwar auch die Kirche, aber eigentlich die Welt. Christokratie ist also Weltherrschaft Christi, der das regnum Christi über die Kirche zugeordnet ist. Doch ist dieser Satz noch zu allgemein. Denn es muß berücksichtigt werden, daß die Christokratie nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich an die Theokratie erinnert. Es nützt freilich nicht viel, wenn wir sagen, daß die Christokratie bloß eine bestimmte Ausprägung der Theokratie sei. Denn auch die Theokratie ist nicht klar genug bestimmt[2]. Aber wir dürfen ein Moment übernehmen, das unbestritten als

[1] Wir geben nur zwei Beispiele. Erik Wolf sieht in der Christokratie die einzig mögliche Form der kirchlichen Ordnung und Verwaltung bzw. die wahre Struktur eines „bekennenden Kirchenrechts" (Rechtsgedanke und biblische Weisung, Tübingen 1948, S. 65 ff., bes. 90 ff.). Auch W. Künneth verwendet das Wort Christokratie in positivem Sinne. Aber er gibt ihm einen anderen Inhalt. Außerdem bezeichnet Künneth mit dem gleichen Wort auch solche Auffassungen der Christokratie, an denen er Kritik übt (Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954, S. 46, 77, 484, 486, 518 f., 521 f., 534, 536, 572).

[2] Uninteressiert und wenig klärend wirkt die Auskunft in älteren Lexika. RE³ bietet überhaupt keinen Artikel über „Theokratie", RGG² V, Sp. 1112 f. (A. Bertholet) gibt einen kurzen religionsgeschichtlichen Überblick und vorweg eine nahezu irreführende Definition: „die verfassungmäßige Festlegung einer *geistlichen Herrschaft*" (Sperrung im Text). Weniger mißverständlich formuliert M. Schian: „Man spricht von Th., wo das bestehende Regiment unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird (Volk Israel); also auch, wo die Kirche die gesamten Lebensverhältnisse eines Volkes leitet" (Handbuch f. d. kirchl. Amt, Leipzig 1928, S. 605). Allzu knapp definiert neuerdings F. Hauck: „Verfassung, in der Gott als Herrscher

Wesensmerkmal aller theokratischen Erscheinungen gilt. Wir meinen die weltlich-politische Konkretheit jener Gottesherrschaft. Theokratie hat stets mit einer *πολιτεία* zu tun, die das ganze religiöse und weltliche, das gesamte innere und äußere Leben eines Menschenverbandes im Namen Gottes zu regieren beansprucht. Entsprechendes gilt von der Christokratie. Jene auf das regnum Christi eng bezogene Weltherrschaft ist keine bloß im Verborgenen wirksame, sondern recht eigentlich eine die Öffentlichkeit beanspruchende Größe, die ins reale Weltgeschehen mit konkreten Weisungen und Forderungen eingreift und im Namen Christi, des Herrn der Welt, von jedem Menschen Gehorsam gegen diese Weisungen fordert. Die Christokratie vollzieht sich demnach im konkreten Herrschaftsanspruch Christi über das politisch-wirtschaftlich-sittlich-kulturelle Leben der Menschen im Ganzen und im Einzelnen. Es liegt im Wesen des Urhebers dieser Weltherrschaft begründet, daß diese in konkreten Weisungen geschehende Herrschaft Christi nicht rein sachlicher, sondern religiös-sittlicher Art ist. Genauer: diese religiös-sittlichen Weisungen begnügen sich nicht damit, die fromme Innerlichkeit und das Gewissen des Menschen anzusprechen, sondern haben ihre Konkretheit gerade darin, daß sie zu Sachfragen von Politik, Wirtschaft, Ethik und Kultur verpflichtende Weisungen erteilen. Die Christokratie gibt der Menschenwelt keine Ratschläge, sondern befiehlt ihr mit höchster Autorität und erwartet ihren Gehorsam. Die Weltherrschaft Christi vollzieht sich in einer religiös-sittlichen *πολιτεία*, die das gesamte innere und äußere Leben aller Menschen umfaßt und beansprucht. Dieser formale Begriff verlangt nun nach lebendiger Füllung.

II. Überblick über die historischen Hauptformen der Christokratie

1. Wenden wir uns zunächst der *ostkirchlichen Christokratie* zu. Sie ist unter dem Schlagwort „Cäsaropapismus" bekannt geworden[3]. Man wird einwenden

gilt" (Theol. Fremdwörterbuch, Göttingen 1950, S. 162). In den Lehrbüchern der theologischen Ethik erscheint das Wort nur beiläufig. W. Elert z. B. behandelt es als einen allgemein bekannten Begriff, also ohne ihn genau zu bestimmen (Das christl. Ethos, Tübingen 1949, S. 53, 152, 308, 508). Sogar in W. Künneths umfassender Untersuchung der wichtigsten Formen der Theokratie auf christlichem Boden fehlt eine formale Definition (Politik zwischen Dämon und Gott, S. 482—541).

[3] Wir fassen dabei vor allem die *zaristische* Ausprägung des Cäsaropapismus ins Auge. — A. Kartaschow und Ernst Wolf haben zuletzt gezeigt, wie die Hierarchie der *Alten* Kirche sich im Sinne der klaren Unterscheidung geistlicher und weltlicher Gewalt gegen den heraufziehenden Cäsaropapismus gewehrt hat (Kirche und Kosmos, Orthodoxes und evangelisches Christentum, Witten 1950, S. 137—168). Während K. sich damit begnügt zu schildern, daß der Cäsaropapismus nur sündiger abusus des stets festgehaltenen usus der „Diarchie" von Kaiser und Patriarch gewesen sei (a.a.O. S. 146—149), verschweigt W. bei der Untersuchung der kaiserlichen Synodalgewalt seit Konstantin d. Gr. und ihrer kirchlichen Rezeption nicht, daß die Hierarchie den Kerngedanken des byzantinischen Cäsaropapismus, das Priesterkönigtum nach dem Bilde Melchisedeks (vgl. 160 ff.), anfangs auch genährt hat. „Das Chalcedonense nennt Marcian Priester und König, die Konstantinopler Synode von 448 hatte Theodosius II. (der durch Rescript 425 die proskynesis, die kniefällige Verehrung vor Kaiserbildern abgeschafft hatte!) als Erzpriester bezeichnet und darin wahrscheinlich

können, daß sie eine endgültig vergangene Größe ist. Wer dem zustimmt, wird gleichzeitig erwägen müssen, daß sie von Theodosius I. (379—395) bis zur russischen Revolution von 1917 das innerste Gefüge des byzantinischen und dann des zaristischen Weltreiches bestimmt hat. Ihre geschichtliche Bedeutung und Wirksamkeit wird man also nicht unterschätzen dürfen. In der Tat stellt sie eine imponierende Form der Christokratie[4] dar. Sie versteht sich als die Welt und Kirche umspannende Auswertung des christologischen Dogmas der Alten Kirche. Dabei wird weniger das chalcedonische „Unvermischt und ungetrennt" als die monophysitierende „Vergottung" der Menschheit in dem geistlich-weltlichen Herrschaftsbereich Christi betont[5]. Den Zusammenklang von Staat und Volk und Kirche in dem Kosmos der „All-Einheit" hat man auch gern als „Symphonie"[6] bezeichnet und nach der Art des Zusammenwirkens von Seele und Leib in der Einen Person gedeutet. Dieser Kosmos hat ganz folgerichtig nur ein Haupt, das sich in seinem irdischen Repräsentanten abbildet[7]. Dieser ist zwar kein Priester, wohl aber ein geistlicher Würdenträger

den Priesterkönig nach dem Bilde Melchisedeks mit dem traditionellen pontifex maximus verknüpft, zugleich auch das Kirchenregiment in der Hand eines Laien ‚klerikalisiert'" (159 f.).

[4] Kartaschow spricht, wie allgemein üblich, meistens nur von Theokratie, präzisiert aber schließlich: „Die Kirche fordert, daß ‚diese Welt' mit allen ihr eigenen Mitteln, unter ihrer (d.h. der Kirche) prinzipiellen geistigen Führung dem höchsten und heiligsten Ziele des Reiches Gottes diene. Ein solches Dienen der ganzen Menschheit mit allen ihren Staaten, mit ihrer ganzen Kultur und Technik ... ist eben in Wahrheit ein echt ‚theokratisches' Dienen. Wenn man hierbei unseren Unterschied vom Alten Testament unterstreichen will, so kann man es ‚christokratisch' nennen. In diesem Ideal und in dieser Terminologie ist nichts Unrichtiges" (a.a.O. S. 151). Vgl. auch Künneth, a.a.O. S. 482—484.

[5] Vgl. z. B. Künneth (482) und vor allem Kartaschow: „Und gleich der Verklärung der menschlichen Natur in das Gottmenschentum in Ihm Selbst ist alles vorchristliche, heidnische Erbe der Geschichte nicht zu Tod und Vernichtung berufen, sondern zur Verklärung, zur Sublimierung und Vergöttlichung (theosis der griechischen Kirchenväter). Daher befleckt die Genesis der kirchlichen Macht der Basileuse aus dem antiken Heidentum keineswegs die Idee des christlichen Kaisers als des Hauptes und Führers des christlichen Volkes in Dingen des irdischen Reiches, das aber nicht selbstbestimmend in seinen Zielen ist, sondern nur als mächtiges Werkzeug der Kirche — des Reiches Gottes auf Erden — dient. Das Reich Gottes wird nicht aus einer spiritualistischen Leere heraus geboren. Es wird gewebt aus der kosmischen Materie und vergöttlicht sie. ... Dieser Weg war dogmatisch und missionarisch-praktisch vollkommen richtig" (150). Dafür biete „die feingeschliffene Theologie des Ostens über die irrationale und unlösbare Verbindung zweier Naturen in der einigen Hypostase des Gottmenschen" „eine absolute Rechtfertigung" (ebda.).

[6] Der Gedanke fand seine erste maßgebliche Formulierung in dem Prolog der 6. Novelle Justinians (vgl. C. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums u. d. röm. Kath., Tübingen [4]1924, S. 95): Priestertum und Kaisertum, diese beiden höchsten Gaben Gottes, ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Das Ziel ihres Zusammenwirkens sei *consonantia* quaedam bona.

[7] Zum byzantinischen Ursprung dieses Gedankens vgl. E. Wolf, a.a.O. S. 156 f. Über den Zarismus urteilt W. Elert: „Staat und Kirche sind in der Person des unumschränkten Autokraten untrennbar verbunden. Seine Willensäußerungen, die keiner verfassungsgesetzlichen Beschränkung unterliegen, erstrecken sich auf jeden Bezirk des Volksganzen und haben immer zugleich staatliche und kirchliche Geltung. Es war keine Verbindung, sondern eine Verschmelzung von Staat und Kirche" (Theokratie und Bolschewismus, in: Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, S. 21).

von einziger Art[8]. Denn er ist der „gottmenschliche" Kaiser[9], der im Dienst Christi für die geistlich-weltliche Wohlfahrt der gottmenschlichen „Symphonie" sorgt. „Es gibt nur *eine* von Gott autorisierte Macht, den Kaiser, den jetzt auch die Bischöfe als göttlichen Basileus anreden, der die Oikumene kaiserlich und kirchlich zugleich regiert"[10]. Das geistliche und das weltliche Leben der Angehörigen dieses Einheitsverbandes durchdringen einander so sehr, daß der göttliche Basileus politische Vergehen auch durch spezifisch kirchliche Strafen rächt. „Hochverrat, also Bruch der Staatsordnung, ist auch kirchlicher Ehescheidungsgrund."[11]

2. Dem ostkirchlichen Cäsaropapismus pflegt man sein römisch-katholisches Gegenstück, den *Papalcäsarismus*[12], gegenüberzustellen. Ein Vergleich dieser beiden Größen läge schon nahe, doch können wir davon absehen. Denn wir geben zunächst nur einen Überblick über die Haupttypen der Christokratie. Außerdem behalten wir uns eine besondere Darstellung des päpstlichen Typs vor. Ehe wir davon im nächsten Kapitel handeln, vervollständigen wir noch das Bild durch die Skizze der altreformierten und der „evangelischen" Christokratie.

3. W. Künneth sieht in Calvin den hauptsächlichen Gestalter der *christokratischen Idee auf dem Boden der altreformierten Kirche*[13]. Er folgt in seiner Darstellung, aber auch in der Beurteilung vor allem E. Troeltsch[14]. Wir möchten etwas zurückhaltender formulieren. Denn wir finden bei Calvin vorwiegend, hauptsächlich in seinem Genfer Ordnungswerk, eine besonders geprägte Theokratie[15] und daneben nur in wenig entwickelter Form die Konkretisierung der Weltherrschaft Christi. Erst in dem klassischen Werk von Martin Bucer, De regno Christi (1550) begegnet uns die fertig ausgeprägte Christokratie, d. h. die in konkreten Weisungen konkreten Gehorsam fordernde Weltherrschaft Christi.

---

[8] Vgl. A. Oepke, Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950, S. 348, 353, 363.

[9] Vgl. W. Elert, a.a.O. S. 21 f.

[10] W. Elert, Chr. Ethos, S. 507 f. [11] A.a.O. S. 508.

[12] Wir verweisen nur auf die eingehende Darstellung A. Oepkes, die den Papalcäsarismus durch die Untersuchung seiner Verbundenheit mit dem Gottesvolk-Gedanken in ein neues Licht rückt (a.a.O. S. 351, 354 f., 356, 380—85).

[13] A.a.O. S. 518 ff.

[14] Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen, Tübingen 1912, I, S. 605 ff.

[15] A. Lang redet bei Calvin von Christokratie nicht in unserem definierten, sondern nur in kirchlichem Sinne: „Kirche und Gemeinde ist eine menschliche Gemeinschaft, in der Gott oder besser der König Jesus regiert (Christokratie). Niemand gehört wirklich zur Gemeinde, der nicht von dem überweltlichen Herrn eingepflanzt ist" (Zwei Calvin-Vorträge, Gütersloh 1911, S. 48). Dem entspricht der Brauch, Calvins Verständnis und Praxis von der Gottesherrschaft über Kirche, Volk und Staat nur „Theokratie" zu nennen. Vgl. etwa die gründliche Studie von J. M. Lechner-Genf, Le Calvinisme social (La Revue Réformée No. 27, 1956/3 — Tome VII, pp. 1—48), die das Urteil von E. Choisy (La Théocratie à Genève au temps de Calvin, 1897, p. 15) wörtlich aufnimmt und bestätigt: «Genève devait devenir une ville calviniste, une théocratie, et une théocratie chrétienne ‚calquée sur la théocratie israélite du temps de la royauté'» (p. 40). Nicht anders urteilt lutherischerseits W. Walther in seinem Lehrbuch der Symbolik, Leipzig-Erlangen 1924, S. 213 f. u. 276 f.

Der 39. Artikel der Confessio Gallicana (1559) erkennt zunächst *alle* bestehenden Formen der weltlichen Obrigkeit als von Gott verordnet an. Doch unter der Hand macht Calvin aus allen diesen Obrigkeiten christliche Staaten. Unter fragwürdiger Berufung auf 1. Petr. 2, 13 f. behauptet er, daß jede Obrigkeit Schwertgewalt auch über das geistliche Leben ihrer Untertanen habe. „Zu dem Zweck hat (Gott) das Schwert in die Hand der Obrigkeiten gelegt, um die Verbrechen zu unterdrücken, nicht allein die gegen die zweite Tafel der Gebote Gottes, sondern auch gegen die erste Tafel."[16] Das Schwert des christlichen Staates soll demnach nicht nur alle unmoralischen Handlungen, sondern auch alle Äußerungen des Unglaubens seiner Untertanen bestrafen. Vergleicht man damit die Aussage des Genfer Katechismus von 1542, daß Christus „das Königreich und die Herrschaft Gottes im Himmel und auf Erden auszuüben" hat[17], so wird deutlich, was der 39. Artikel der Confessio Gallicana eigentlich besagt. Hier nimmt Calvin tatsächlich den Staat für die Konkretisierung der Weltherrschaft Christi in Anspruch[18]. Er fordert den christlichen König, der dem einzigen König Jesus dient.

Solch einem lobenswerten und liebenswürdigen Regenten war kurz zuvor Martin Bucer in dem zwölfjährigen König Edward VI. von England begegnet. Für dieses frühreife, königlich gesonnene Kind schrieb der väterliche Freund und Lehrer sein zweibändiges Werk „De regno Christi Jesu servatoris nostri" (1550, gedr. Basel 1557). Mag auch infolge des baldigen Todes Edwards (1553) fast nichts von dem umfassenden Programm zur Gestaltung eines „christlich gemeinten Wohlfahrtsstaates" (H. Bornkamm) durchgeführt worden sein, so wird dadurch die grundsätzliche Bedeutung dieser klassischen Urkunde der altreformierten Christokratie trotzdem nicht geschmälert. Denn hier wird der konsequent durchgeführte Versuch gewagt, durch konkrete Weisungen, d.h.

---

[16] Vgl. W. Niesel, Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Zollikon-Zürich, 2. Aufl. (o. J.), S. 75: A ceste cause (Dieu) a mis le glaive en la main des magistrats pour reprimer les pechés commis non seulement contre la seconde table des commandemens de Dieu, mais aussi contre la premiere (1. Pier. 2, 13. 14).

[17] Niesel, a.a.O. S. 8, Nr. 54: Comment est ce, qu'il est nostre Seigneur? — ... pour exercer le Royaume et la seigneurie de Dieu, au ciel et en la terre ... (= Nr. 48 im *lateinischen* Text des Genfer Kat.).

[18] Vgl. auch Calvins Auslegung von Röm. 13, 1: Eos ergo agnoscere pro legitimis dominis ac principibus absurdum videbatur, qui regnum Christo unico coeli et terrae Domino moliebantur eripere. His causis verisimile est inductum fuisse Paulum, ut intentiori cura magistratuum potestatem confirmaret (J. Calvini, In N. T. commentarii Vol. V epistolarum NT pars I, Berlin 1834, S. 198). — Was hier nur im Ansatz erkennbar ist, legt dann John Knox in der Confessio Scoticana mit der Gesetzeskraft des Parlaments eindeutig fest. „Ebenso bekennen wir, daß es das besondere Amt der Könige, Fürsten und der sonstigen Obrigkeiten ist, für einen reinen Gottesdienst zu sorgen und den verunstalteten von seinen Befleckungen zu säubern. Denn sie sind nicht nur zur Erhaltung der bürgerlichen Ordnung eingesetzt, sondern auch zum Schutz der wahren Religion und zur Unterdrückung des Götzendienstes und des Aberglaubens, wie wir es sehen bei David, Josaphat, Hiskia, Josia und den anderen Königen, die wegen ihres brennenden Bemühens um Reinerhaltung der Religion besonderes Lob erlangten" (aus Kap. 24, Grundtext bei Niesel, a.a.O. S. 114, 6—14).

durch Gesetzesvorschläge, die Herrschaft Christi auf Erden in allen Ordnungen des bürgerlichen Lebens zu verwirklichen. „Die Verantwortung dafür trägt in erster Linie der christliche Herrscher, dem Bucer darum eine lange Reihe von Gesetzesvorschlägen macht: christliche Kindererziehung, Heiligung der Feiertage, Armenfürsorge, Luxusgesetze, unabhängige Rechtsprechung usw. Aber auch darüber hinaus ist das Werk voll von praktischen Ratschlägen bis hin zum gerechten Zins, Ackerbau und Einschränkung der Weidewirtschaft, Wollverarbeitung statt Tucheinfuhr, Sport als Schulung für den Kriegsdienst, moralischer Dichtung und christlichem Theater.“ [19]

Aus der Fülle der hier aufbrechenden Fragen kann in diesem Überblick nur auf zwei kurz eingegangen werden. Zunächst, worin besteht die theologische Quelle und Norm des hier vertretenen regnum Christi? Sie ist im alttestamentlichen Gesetz mit all seinen Vorschriften gegeben. Freilich ist dies umfassende Gesetz Gottes im Geist Jesu als das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten auf die gegenwärtigen Verhältnisse im gesamten Lebensbereich von Kirche, Familie, Staat, Wirtschaft und Kultur anzuwenden. Darum erscheint *Christus* hier als der *liebevolle Gesetzgeber für das geistlich-weltliche Gemeinwesen* des Königreiches England, ein milder Gesetzgeber, den nur die Gottlosen und die offenbaren Sünder nötigen, nicht die wohltätigen, sondern bloß noch die rücksichtslosen Machtmittel des Staates gegen sie einzusetzen.

Die zweite Frage ist schließlich, wie in diesem christlichen Gemeinwesen Kirche und Staat aufeinander bezogen sind. Die Kirche „ist ein rein geistliches Gebilde; das hierarchische Moment ist an der Wurzel abgeschnitten. Aber der Staat steht ihr nicht neutral gegenüber. Denn er bringt auch seinerseits das Gesetz Gottes zur Ausführung, dient auch seinerseits dem ewigen Heil seiner Untertanen. Und weil er von Gott Schwert und Gewalt erhalten hat, braucht er beides auch zu diesem Zweck. Er regiert die Kirche äußerlich, er privilegiert sie, duldet keine andere Religionsgemeinschaft, zwingt den Bürgern in seinen Gesetzen den heiligen Gotteswillen auf, er übt das ‚coge intrare‘, indem er durch eine Reihe von Straf- und Zwangsmaßregeln die Untertanen zum Glauben wenigstens zu ‚reizen‘ sucht. Wer aber sagt ihm, was Gottes Wille ist? Doch eben die Kirche durch die von ihren Dienern geübte Auslegung der (Hl.) Schrift: ‚Christliche Könige wissen, daß sie Christum hören, wenn sie seine Diener hören‘. So wird die Kirche auch ohne alle äußere Macht die Seele des christlichen Gemeinwesens; sie setzt die letzten Ziele und Zwecke fest, und sie braucht zu ihrer Durchführung nur deshalb keine äußeren Machtmittel, weil der Staat ihr mit den seinigen beispringt: neben der so ideal als Liebesgemeinschaft gefaßten Kirche steht die theokratische (genauer: christokratische — K.) Zwangsherrschaft des christlichen Staates, geübt im Namen des heiligen Gottesgesetzes.“ [20]

---

[19] H. Bornkamm, M. Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte, Gütersloh 1952, S. 33.

[20] G. Anrich, M. Bucer, Straßburg 1914, S. 135 f.

III. Die beiden Haupttypen der heutigen Christokratie

Alle diese konfessionellen Gestalten der Christokratie sind historisch geworden. Der ostkirchliche Cäsaropapismus, die altreformierte Christokratie und der römisch-katholische Papalcäsarismus des Hochmittelalters sind vergangen, weil sich allenthalben das Verhältnis von Kirche und Welt von Grund auf gewandelt hat. Trotzdem ist die Kraft der christokratischen Idee, auch in die Gegenwart hineinzuwirken, nicht erloschen. Wir begegnen heute zwei Konzeptionen der Christokratie, denen man typische Bedeutung für die evangelische bzw. für die römisch-katholische Kirche beimessen kann.

1. Die „evangelische" Christokratie

Kann man überhaupt von einer *evangelischen* Gestalt der Christokratie sprechen? Gab es jemals eine solche auf dem Boden der protestantischen Kirchen, abgesehen von der altreformierten? An diese historische Frage knüpft sich sogleich eine zweite, die aktuelle: Gibt es *heute* wirklich eine solche Gestalt? Beginnen wir mit der historischen Frage. K. Holl meinte, wenn man „die auch von Calvin vertretene religiöse Fassung des Staatszwecks" Theokratie nennt, „dann gab es bis zur Aufklärung überhaupt nur theokratische Staaten und war Byzanz die vollkommenste ‚Theokratie' "[21]. Man wird dies Urteil in einem allgemeinen Sinne auch auf das Verhältnis der lutherischen Kirche zum Staat im 16. und 17. Jahrhundert anwenden können. Nur muß dann beachtet werden, daß hier „die religiöse Fassung des Staatszwecks" wohl eine Bindung an die Trinität bezeugt, aber nicht eigentlich *christo*kratische Züge trägt. Will man schon das theonome Zusammenwirken von geistlichem und weltlichem Regiment in einem lutherischen Gemeinwesen, etwa im Kurfürstentum Sachsen, eine Art Theokratie nennen, dann sollte auch deutlich bleiben, daß die weltliche Obrigkeit zwar in vikarischer Weise zu Nutzen der *Kirche* den Summepiskopat ausübte, aber niemals im Namen eines Christus legislator ihr eigentliches Amt verwaltete. Auf lutherischem Boden gab es nirgendwo eine Konkretisierung der *Welt*herrschaft Christi, die geschichtlich bedeutsam geworden wäre.

Daß unter den großen Konfessionen nur die lutherische Kirche sich der Christokratie versagt hat[22], ist eine historische Tatsache von einschneidender Bedeutung für Kirche und Welt. Aber gerade an diesem Faktum hat sich in den letzten Jahrzehnten eine z. T. leidenschaftliche Kritik seitens der Kirche, die sich bewußt Evangelische Kirche, aber nicht Evangelisch-Lutherische Kirche nennt, entzündet. Auf diese Kritik brauchen wir hier nicht einzugehen. Es genügt festzustellen, daß unter dem Einfluß von K. Barth die christokratische Idee innerhalb der Evangelischen Kirche so kräftige Nahrung erhalten hat, daß es Mühe bereitet, unter den zahlreichen einschlägigen Bruderratsworten, Synodal-

[21] In: Calvinreden aus dem Jubiläumsjahr 1909, Tübingen 1909, S. 30 u. 60.

[22] Vgl. auch Künneth, a.a.O. S. 532: „Dieser seltsame interkonfessionelle Konsensus im Gegensatz zur lutherischen Konzeption ist überaus beachtenswert."

erklärungen und Flugschriften einen eigentlichen Typus der evangelischen Christokratie ausfindig zu machen. Angesichts dieser recht unübersichtlichen Lage ist es klärend und sinnvoll, unser Augenmerk allein dem Urheber jener christokratischen Bewegung in der gegenwärtigen Evangelischen Kirche zuzuwenden. Denn K. Barths weitverbreitete Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“[23], in der er „im Sinne der Bekennenden Kirche in Deutschland“ die 5. These der Barmer Theologischen Erklärung auslegte (vgl. a.a.O., S. 38), stellt in der Tat so etwas wie das Programm der evangelischen Christokratie dar.

Danach haben „Christengemeinde“ und „Bürgergemeinde“, d.h. Kirche und Staat, geistliches Regiment und weltliche Ordnungen, „sowohl den Ursprung als auch das Zentrum gemeinsam“. Auch die Bürgergemeinde „ist Ordnung der göttlichen Gnade“, denn „sie ist das Zeichen dafür, daß auch die noch (oder schon wieder) der Sünde und also dem Zorn verfallene Menschheit in ihrer ganzen Unwissenheit und Lichtlosigkeit von Gott nicht verlassen, sondern bewahrt und gehalten ist“. „Sie hat also keine vom Reich Jesu Christi abstrahierte, eigengesetzlich begründete und sich auswirkende Existenz, sondern sie ist — außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi — ein Exponent dieses seines Reiches. Sie gehört eben nach neutestamentlicher Erkenntnis zu den ‚Gewalten‘, die in ihm geschaffen und durch ihn zusammengehalten sind (Kol. 1, 16 f.), die uns von der Liebe Gottes darum nicht scheiden können (Röm. 8, 37 f.), weil sie, wie in der Auferstehung Jesu Christi offenbar geworden ist, in ihrer Gesamtheit ihm übergeben und zur Verfügung gestellt sind (Mt. 28, 18)“ (S. 9).

Unter der Einen Herrschaft Christi bilden Kirche und weltliche Ordnungen („das politische Wesen“) zwei konzentrische Kreise, deren äußerer, die Bürgergemeinde, dem inneren Kreis, der Christengemeinde gegenüber, „gleichnis*fähig*“ und „gleichnis*bedürftig*“ ist (20 f.). Denn „die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein *Gleichnis*, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes“ (20). Daß die Christengemeinde der Bürgergemeinde dabei zum Modell dienen soll, bedeutet, daß die Kirche im Staat ihre „politische Mitverantwortung“ auf bestimmte Weise wahrzunehmen hat. „Sie tritt in den Entscheidungen der Bürgergemeinde immer auf die Seite, wo die Herrschaft Jesu Christi über das Ganze und also auch über diesen ihr fremden Bereich nicht verundeutlicht, sondern verdeutlicht wird. Sie will, daß die Gestalt und die Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und nicht von ihm weg weise. Sie will, daß die menschliche Politik die göttliche nicht kreuze, sondern daß sie ihr in ihrer ganzen Entfernung von jener parallel gehe. Sie will, daß die vom Himmel her offenbar gewordene

[23] Kaiser-Verlag, München 1946.

und tätige Gnade Gottes in dem auf Erden allein möglichen Material äußerlicher, relativer und vorläufiger Handlungen und Handlungsweisen der politischen Gemeinde abgebildet werde" (22).

Diese Proklamation der Herrschaft Christi über die Bürgergemeinde beschränkt sich nicht auf grundsätzliche Erklärungen, sondern entfaltet sich zu einem regelrechten Programm der Christokratie. Denn Barth gibt unter zwölf Stichworten (§§ 15—26, S. 22—29) der Christengemeinde noch konkrete Weisungen, wie sie als rechte Kirche dem rechten Staat zum Urbild und Vorbild werden soll[24]. Man wird an Bucers umfassende Pläne zur politischen Verwirklichung der Herrschaft Christi erinnert, wenn man diese zwölf §§ und die praktischen Ratschläge zur Verwirklichung der vorgetragenen Richtlinien (§§ 30—34, S. 32—38) liest und überdenkt. Wir greifen nur zwei Beispiele heraus, die für die hier empfohlene Abbildung des geistlichen Urbildes in weltlichen Ordnungen besonders kennzeichnend sind.

Die Kirche lebt „von dem Licht, daß in Jesus Christus dazu aufgeleuchtet ist, damit es die Werke der Finsternis zerstöre". „Die notwendige politische Entsprechung dieses Sachverhalts besteht darin, daß die Christengemeinde die abgesagte Gegnerin aller Geheimpolitik und Geheimdiplomatie ist" (S. 26 f.). Und zweitens besteht die „politische Analogie" zu Gottes Zorn und Gericht darin: „Gewaltsame Konfliktslösungen in der Bürgergemeinde von den Maßnahmen der Polizei bis zu den Entscheidungen der Strafjustiz, von der ... bewaffneten Erhebung gegen ein bestimmtes, unrechtmäßig gewordenes, seiner Aufgabe nicht mehr würdiges und gewachsenes Regiment bis zum Verteidigungskrieg gegen die von außen kommende Bedrohung des rechten Staates sind unter gegebenen Umständen auch von der Christengemeinde — wie sollte gerade sie sich hier desolidarisieren können? — gut zu heißen, zu unterstützen und u. U. sogar anzuregen. Sie kann aber jede gewaltsame Konfliktslösung nur als ultima ratio regis gelten lassen" (29). Wir schließen unsere Darstellung des Prototyps der „evangelischen" Christokratie, indem wir Barths eigene Erläuterung „der hier aufgewiesenen Richtung und Linie des christlich politischen Denkens und Handelns" beifügen: „Wir haben nicht von einer Konzeption des ‚Naturrechts', sondern vom Evangelium her argumentiert" (30).

2. *Die römisch-katholische Christokratie*

Wie K. Barth, so stand auch Papst Pius XI. ganz im Banne des instaurare omnia in Christo[25], das er sich zum persönlichen Leitspruch erwählt hatte.

[24] „Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Urbild und Vorbild haben" (S. 36).

[25] Die Worte stammen bekanntlich aus dem Vulgata-Text von Eph. 1, 10. Es ist sachlich von Belang, daß das *ἀνακεφαλαιώσασθαι* des Grundtextes durch instaurare nicht ganz richtig wiedergegeben wird. Es besagt im NT und noch im Barnabasbrief (5, 11) nichts weiter als „zusammenfassen" (vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, Gießen 1928, Sp. 87). Wenn man es in der Epheserstelle mit instaurare übersetzt, ist das nur durch den Kontext begründete Moment der Erneuerung überbetont.

Mehr noch durch seine Encyclica Quas primas von 1925 hat er dem römisch-katholischen Verständnis der Christokratie eine heute noch wirksame Prägung gegeben[26]. In der Tat geht es hier um den zentralen Gedanken des Christkönigtums, „alle Dinge in Christo zu erneuern". Ehe wir die entscheidenden Sätze aus der Encyclica analysieren, sei vorweg darauf verwiesen, daß sie einen Grundgedanken der berühmten Bulle Unam sanctam von 1302 wieder aufnahm und durch einen wichtigen Canon des Tridentinum erläuterte. In Trient hatte ja die römische Kirche gegenüber der reformatorischen Rechtfertigungslehre (6. Sitzung) festgelegt: „Wer sagt, Gott habe Christum Jesum den Menschen (nur) als Erlöser, dem sie vertrauen sollen, aber nicht auch als Gesetzgeber, dem sie gehorchen sollen, gegeben, der sei ausgeschlossen."[27] Hier ist die doppelte Herrschaft Christi proklamiert, derzufolge er sowohl Erlöser als auch Gesetzgeber der Menschheit ist. Ihm haben die Menschen nicht nur religiöses Vertrauen, sondern auch sittlichen Gehorsam darzubringen.

Die Enzyclica zitiert den Canon 21 mit einer bezeichnenden Abänderung. Aus dem die beiden Herrschaftsfunktionen Christi gliedernden „Sowohl als auch" des Tridentinum wird nun ein zusammenfassendes una simul: „Es ist mit katholischem Glauben zu glauben, Christus Jesus ist den Menschen gegeben als Erlöser, dem sie vertrauen sollen, aber damit zugleich als Gesetzgeber, dem sie gehorchen sollen."[28] Die erlösend-befehlende Herrschaft Christi wird anschließend wie folgt erläutert. Dieser Gesetzgeber hat nicht bereits vor seinem irdischen Auftreten seine Gesetze erlassen, denn die Gesetze seiner neuen Ordnung sind erst aus dem Evangelium zu entnehmen[29]. Seine neue Gesetzgebung zielt auf die gehorsame Liebe zu Ihm und verheißt nach Joh. 14, 15 und 15, 10 das Bleiben in dieser Liebe[30]. Christus übt seine religiös-sittliche Herrschaft über die Menschheit durch zwei Funktionen aus. Einmal hat ihm der Vater nach Joh. 5, 22 das ganze Gericht (omne iudicium) übertragen. Dies ist Christi richterliche Gewalt (potestas iudiciaria). Dazu gehört vor allem, daß er auf Grund seines eigenen Rechts den noch lebenden Menschen einst Belohnung und

---

[26] Man wird gegen die folgende Darstellung einwenden können, daß die römische Kirche nach wie vor von ihrem Naturrechtsdenken her eine kräftige „Theokratie" ausübt. Gleichwohl halten wir den Versuch für sinnvoll, das Programm einer recht „fortschrittlichen" Christokratie einmal ganz für sich zu betrachten.

[27] Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: Anathema sit (canon 21, vgl. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Freiburg i. Br. [27] 1951, Nr. 831, S. 297).

[28] Denzinger, a.a.O. Nr. 2195, S. 627: est catholica fide credendum, Christum Jesum hominibus datum esse utiqe Redemptorem, cui fidant, at una simul legislatorem, cui obediant.

[29] Vgl. ebda.: Ipsum autem evangelia non tam leges condidisse narrant, quam leges condentem inducunt.

[30] Vgl. ebda.: quae quidem praecepta quicunque servarint, iidem a divino magistro, alias aliis verbis, et suam in eum caritatem probaturi et in dilectione eius mansuri dicuntur (Joh. 14, 15; 15, 10).

Strafen zuteilen wird[31]. Daneben übt er auch die vollstreckende Gewalt (potestas exsecutionis) aus, denn alle Menschen müssen seiner kaiserlichen Befehlsgewalt (imperium) gehorchen, wie auch kein halsstarriger Sünder den ihm angekündigten schweren Strafen entgehen wird[32].

Dies königliche Amt Christi ist freilich hauptsächlich geistlicher Art[33], denn es ist nicht von dieser Welt[34], sondern von seinem Erlöser- und Priesteramt geprägt[35]. Nur durch Buße, Glauben und Taufe können die Menschen in es eintreten[36]. Auch sollen sie den Geist von den Reichtümern und Geschäften dieser Welt freihalten, einen sanftmütigen Lebenswandel erstreben und nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten. Darüber hinaus sollen sie sich selbst verleugnen und ihr Kreuz tragen[37]. Diese rein geistliche Herrschaft Christi läuft also niemals *grundsätzlich* den gesellschaftlichen und staatlichen Ordnungen der Welt zuwider, denn sie leistet ausschließlich dem Reich des Teufels und der Macht der Finsternis Widerstand[38]. Das schließt nicht aus, daß sie sich durchaus als ein politisches Imperium von unvergleichbarer Art kundtut. Zwar überließ einst und überläßt auch heute Christus aus freiem Willen die politische Gewalt den irdischen Machthabern. Diese Machtentäußerung ist kein Verzicht, weil die Machthaber die *politische* Gewalt von Christus nur als Lehen erhalten. Aber stets behält er die schon erwähnte *richterliche* Gewalt über alles politische Leben und Regieren in seinen eigenen Händen[39]. Der Christus imperator übt die konkrete Welt*herrschaft* nur mittelbar, aber unmittelbar das konkrete Welt*gericht* aus.

Einen ähnlichen Gedanken hatte bereits die Bulle Unam sanctam von 1302 vertreten. Dort wird von den zwei Schwertern der *Kirche* geredet, hier jedoch nur von dem sowohl geistlichen als auch weltlichen imperium *Christi*. Aber in

---

[31] ... ut praemia et poenas hominibus adhuc viventibus iure suo deferat (ebda.).

[32] ... utpote cuius imperio parere omnes necesse sit, et ea quidem denuntiata contumacibus irrogatione suppliciorum quae nemo possit effugere (ebda.).

[33] Verumtamen eiusmodi regnum praecipuo modo et *spirituale* esse et ad spiritualia pertinere (ebda.).

[34] ... (Christum) coram praeside romano edicere, regnum suum 'de hoc mundo' (Joh. 18,36) non esse (ebda.).

[35] Cum autem Christus et Ecclesiam Redemptor sanguine suo acquisiverit et Sacerdos se ipse pro peccatis hostiam obtulerit perpetuoque offerat, cui non videatur regium ipsum munus utriusque illius naturam muneris induere ac participare? (S. 628.)

[36] Quod quidem regnum tale in evangeliis proponitur, in quod homines poenitentiam agendo ingredi parent, ingredi vero nequeant nisi per fidem et baptismum (S. 627).

[37] Et ab asseclis postulat, non solum ut, abalienato a divitiis rebusque terrenis animo, morum praeferant lenitatem et esuriant sitiantque iustitiam, sed etiam ut semet ipsos abnegent et crucem suam tollant (S. 627 f.).

[38] ... opponitur unice regno Satanae et potestate tenebrarum (S. 627).

[39] Turpiter ceteroquin erret, qui a Christo homine *rerum civilium* quarumlibet imperium abiudicet, cum is a Patre ius in res creatas absolutissimum sic obtineat, ut omnia in suo arbitrio sint posita. At tamen, quoad in terris vitam traduxit, ab eiusmodi dominatu exercendo se prorsus abstinuit, atque, ut humanarum rerum possessionem procurationemque olim contempsit, ita eas possessoribus et tum permisit et hodie permittit (S. 628).

der Sache ergibt sich kein erheblicher Unterschied. Denn während dort nach dem Beispiel Petri der Priester von Christus angewiesen ist, das weltliche Schwert in der Scheide zu lassen bzw. seinen Gebrauch den weltlichen Obrigkeiten zu überlassen, wird hier die Enthaltung des geistlichen Regiments von aller irdischen Regierung und Machtausübung nur konsequent auf Christus selbst zurückgeführt. Die Bulle sagte: „Beide Schwerter unterstehen der Vollmacht der Kirche, das geistliche und das körperliche (materialis). Dieses ist für die Kirche, jenes aber von der Kirche selbst zu führen. Jenes steht dem Priester zu, dieses gehört in die Hand der Könige und Soldaten, aber freilich auf Wink und Zulassung des Priesters."[40] Was Bonifaz VIII. im Mittelalter von den weltlichen Machthabern im Namen Christi zugunsten der römischen Kirche forderte, das schärft nun Pius XI. ebenfalls im Namen Christi, jedoch ohne Erwähnung des Anspruchs der Kirche, den Machthabern des 20. Jahrhunderts wieder ein: „Mögen also die Regierenden der Völker ihre öffentliche Pflicht nicht verschmähen, in eigener Person und durch ihre Völker der Weltherrschaft (imperio) Christi Verehrung und Gehorsam zu erweisen, wenn ihnen nämlich daran liegt, ohne Untergrabung ihrer eigenen Autorität das Wohlergehen des Vaterlandes zu fördern und zu mehren."[41]

Wir fassen zusammen. Wie über die einzelnen Menschen, so übt dieser imperatorische Christus auch über die Machthaber und ihre Völker eine religiöse (reverentia) und zugleich sittliche (obtemperatio) Herrschaft aus. Sie ist zwar keine sichtbar-direkte Machtausübung, aber sie vollzieht sich als belohnendes oder bestrafendes Gericht, das den einzelnen Menschen wie auch den Völkern nach dem neuen Gesetz der erfüllten oder versagten Christusliebe in Gottes Vollmacht das Urteil spricht.

IV. Zusammenfassender Vergleich

Ziehen wir nun die Summe aus unseren angestellten Betrachtungen. Der Vergleich der vorgeführten Haupttypen ergibt, daß der Christokratie fünf Strukturmerkmale eignen. Wir fällen dieses allgemeine Urteil, obwohl sich gleich zeigen wird, daß nicht jede Gestalt der Christokratie alle fünf Merkmale mit gleicher Klarheit aufweist. Wenn man aber auch den Wald und nicht nur die einzelnen Bäume zu sehen vermag, dann legt sich gleichwohl eine allgemeine Formulierung nahe. Deshalb sagen wir zusammenfassend: Die gestaltete Christokratie begreift in sich: 1. Christus als den unsichtbaren Herrscher über Welt und Kirche, 2. ein einheitliches geistlich-weltliches Gemeinwesen, dem

[40] Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis (vgl. Mirbt, a.a.O. S. 210).

[41] Nationum igitur rectores imperio Christi publicum reverentiae obtemperationisque officium per se ipsi et per populum praestare ne recusent, si quidem velint, sua incolumi auctoritate, patriae provehere atque augere fortunam (Denzinger, S. 628 f.).

3. *Ein* sichtbares Haupt eignet, 4. konkrete Weisungen Christi bzw. der Kirche bzw. des Staates und 5. konkrete religiös-sittliche Gehorsamsleistungen der Bürger des Gemeinwesens in Entsprechung zu jenen Weisungen. Dieses allgemeine Schema bedarf freilich der Modifizierung in manchen Punkten, um auch den herausgearbeiteten Unterschieden gerecht zu werden.

Daß der erhöhte Christus der unsichtbare Herrscher über Welt und Kirche ist, kennzeichnet zunächst fraglos alle Gestalten der Christokratie. Aber bereits für ihr 2. und 3. Merkmal gelten wichtige Unterschiede. Nur bei der ostkirchlichen Symphonie, dem mittelalterlich-römischen Papalcäsarismus und dem christlichen Staat nach altreformiertem Verständnis läßt sich ohne Einschränkung feststellen, daß sie ein einheitliches geistlich-weltliches Gemeinwesen zum Gegenstand haben. Analoges gilt für das 3. Merkmal, wonach dieser Einheitsverband nur Ein sichtbares Haupt hat. Doch muß hier außerdem noch zwischen Bucer und Calvin unterschieden werden. Denn nur Bucer vertritt wie der Cäsaropapismus die These, daß der weltliche Basileus die Einheit des sichtbaren Reiches Christi verkörpert, eine Auffassung, die im Papalcäsarismus der Bulle Unam sanctam ihr klerikales Widerspiel hat. Calvin dagegen mutet schon neuzeitlich an, indem er ebenso wie K. Barth und die Encyclica von 1925 davon ausgeht, daß Staat und Kirche sich nicht mehr unter Einem sichtbaren Haupt vereinigen lassen. Weniger modern erscheint wiederum die Art und Weise, wie K. Barth die konstantinische Einheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde abweist. Denn seine Lehre von den beiden konzentrischen Kreisen modifiziert nur die Einheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde, Kirche und Staat in einer Weise, die man mit Thielicke als eine uneingestandene und außerdem willkürlich konstruierte analogia entis[42] bezeichnen darf. Wer wird nicht an die seinshierarchische Verknüpfung von Übernatur und Natur durch Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit erinnert, wenn er hört, daß die Bürgergemeinde durch Gleichnisfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit auf die Christengemeinde bezogen ist? Bekundet sich hier nicht eine altväterliche Einheit von Kirche und Staat, in der Gleichnisfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit nichts anderes bedeuten, als daß die „menschliche Politik" der Bürgergemeinde des Gehorsams gegen die „göttliche Politik" der Christengemeinde fähig und bedürftig sei? Was besagt sonst der programmatische Satz: „Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Urbild und Vorbild haben"?[43] Demgegenüber kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß ausgerechnet die päpstliche Encyclica der heutigen Lage mehr Rechnung trägt, indem sie einem analogischen oder modellhaften Denken, das ihr wahrlich nicht fremd wäre, keinen Ausdruck verleiht. Vielmehr betont sie, daß die Kirche Christi ein geistliches Reich ist, das sich den verschiedensten Staatsformen dienend einordnet und nur dem Reich des Satans und der Finsternis den Gehorsam versagt. Man fühlt sich zu

[42] Theol. Ethik I, Tübingen 1951, S. 592, Nr. 1812.
[43] S. o. Anm. 24.

der Meinung veranlaßt, daß hier der christokratische Gedankengang abgebrochen und durch eine Art Lehre von den beiden Regimenten Gottes stillschweigend ersetzt ist. Doch halten wir mit unserem Urteil noch zurück, bis wir die Gestalten der Christokratie auf ihr 4. und 5. Merkmal hin geprüft haben.

Zunächst läßt sich beobachten, daß wie im 1. Merkmal so auch im 5. Merkmal alle Formen der Christokratie übereinstimmen. Wie sie Christus als den Einen unsichtbaren Herrscher über Kirche und Welt bezeugen, so fordern sie auch, daß alle Menschen konkrete religiös-sittliche Gehorsamsleistungen diesem Herrn aller Herren darzubringen haben. Aber beim 4. Merkmal machen sich nicht unerhebliche Unterschiede geltend. Wer ist nämlich die sichtbare Befehlsstelle, die jene konkreten Weisungen erteilt, denen die religiös-sittlichen Gehorsamsleistungen entsprechen sollen? Ist dies die Kirche oder der Staat oder beide gemeinsam oder gar Christus allein?

Wir können vier verschiedene Typen erkennen.

a) Die ostkirchliche und die altreformierte Christokratie lassen sich zu einem Typ vereinigen. Beide haben ein geistlich-weltliches Gemeinwesen zur Voraussetzung, das Staat und Kirche im Namen Christi harmonisch vereinigt. Folglich gelten die religiös-sittlichen Weisungen der Kirche auch für den Staat und diejenigen des Staates auch für die Kirche. Erst in der theologischen Begründung dieser geistlich-weltlichen Einheitsgewalt unterscheiden sich die ostkirchliche und die altreformierte Gestalt. Wer den Weisungen des Basileus und seiner Bischöfe und Priester nicht gehorcht, bricht aus der gottmenschlichen Herrschaftsordnung der „Symphonie" aus. Auch in Bucers Königreich Christi ist alles Geistliche weltlich und alles Weltliche geistlich. Nur wird hier die Einheit von geistlicher und weltlicher Befehlsgewalt anders begründet. Staat und Kirche betreiben auf eine je eigentümliche Weise die Verwirklichung des alttestamentlichen Gesetzes im Geiste Jesu. Denn über allen Zwangsmaßnahmen des Staates wie auch über der bruderschaftlichen Liebe in der Kirche waltet das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Hier ist die konkretisierte Weltherrschaft Christi durch das gütig-strenge Liebesgesetz dieses Königs normiert.

b) Den zweiten Typ stellt der Papalcäsarismus dar, der durch die bloße Dienstbarkeit der weltlichen Gewalt Christi gegenüber seiner geistlichen Gewalt gekennzeichnet ist. Es genügt ihm nicht, daß das weltliche, dem Staat geliehene Schwert zugunsten des geistlichen Schwertes, das der Kirche übergeben ist, zu handhaben ist, denn jenes untersteht sogar unmittelbar „dem Wink und der Zulassung des Priesters". Demnach sind unter Christi Autorität die Könige und Soldaten nur die Werkzeuge des kirchenstaatlichen Regiments der Kirche. Vermöge ihrer sowohl geistlichen als auch politischen Befehlsgewalt über ihre Untertanen verwirklichen die Priester die weltliche Herrschaft Christi im Kirchenstaat. Man begegnet in dieser Zuordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt nicht der ostkirchlich-altreformierten „Symphonie", sondern dem klerikal regierten Staat.

c) Man müßte sehr befangen sein, wollte man verkennen, daß K. Barths Theorie von Christengemeinde und Bürgergemeinde wenigstens in der im Namen Christi verkündeten Suprematie der Kirche über den Staat an den Papalcäsarismus erinnert. Auch hier gehören Christus das geistliche und das weltliche Schwert, ohne daß er selbst bzw. die Kirche das weltliche Schwert handhaben. Gleichfalls ist seine weltliche Gnadenordnung, d.h. die göttliche Bewahrungsordnung, seiner geistlichen Gnadenordnung, nämlich der Christengemeinde, dienstbar gemacht. Aber das sind nur scheinbare Parallelen; sobald der wesentliche Unterschied beachtet wird, ergibt sich ein anderes Bild. Diesen dritten Typ bestimmt weder das Leitbild der „Symphonie" noch das des „Kirchenstaates", sondern das analogische Verhältnis zweier „eigenständiger" und dennoch konzentrischer Kreise. Hier gibt es nicht Befehlsgewalt einer Priesterschaft über ihre weltlichen Untertanen, sondern Solidarität der Christengemeinde mit der Bürgergemeinde, indem jene dieser in allen ihren Lebensfragen durch Verkündigung und Vorbild dienen will. Die Bürgergemeinde hat die demokratische Glaubens- und Gewissensfreiheit, das politische Vorbild der Kirche nachzuahmen oder aber zum eigenen Schaden zu verachten. Gerade in diesem Dienstverhältnis erweist sich die „göttliche Überlegenheit" der Christengemeinde gegenüber der Bürgergemeinde. Denn der Staat ist nicht nur zum Gehorsam gegen die weltlichen Modellhandlungen der Kirche fähig, sondern auch eines solchen Gehorsams bedürftig. Durch das Modellhandeln der Christengemeinde tut sich die Gnade Christi als Urheber der „göttlichen Politik" allen Staatsbürgern kund und beansprucht so deren religiös-politischen Gehorsam.

d) Von allen bisher behandelten Formen der Christokratie hebt sich der in der Encyclica vertretene Typ merklich ab. Er stellt eine solch aufgelockert-moderne Form der konkreten Weltherrschaft Christi dar, daß man von neuem fragen muß, ob er überhaupt noch im strengen Sinn des Begriffs als Christokratie bezeichnet werden darf. Denn hier fehlen alle konkreten Weisungen zu einzelnen Fragen des weltlichen Lebens. Deshalb ist es nötig, genauer hinzuschauen. In der Tat ist weder Christus selbst noch der Kirche noch einem christlichen Staat die Ausübung der Weltherrschaft im Namen Christi beigelegt. Christus hat freilich keinen grundsätzlichen Verzicht auf das Weltregiment geleistet, sondern es den weltlichen Obrigkeiten nur geliehen. Dafür behält er indes das konkrete Weltgericht in eigenen Händen. Allen Menschen muß bekanntgemacht werden, daß er sie einmal je nach ihrer Erfüllung oder Verschmähung seines Liebesgesetzes belohnen bzw. bestrafen wird. Genau und ausführlich sind zwar seine geistlichen Weisungen für die Glieder seines geistlichen Reiches, der Kirche. Aber die Weisungen, die sein irdischer Stellvertreter den weltlichen Obrigkeiten und ihren Völkern erteilt, sind sehr allgemein gehalten und gerade nicht konkret. Die Obrigkeiten und Völker werden nur aufgefordert, dem Herrn aller Herren und Richter der Welt religiöse Reverenz

und sittlichen Gehorsam öffentlich zu erweisen. Die hier proklamierte Weltherrschaft Christi ist erstaunlich großzügig und weiträumig, denn sie bevormundet die weltlichen Machthaber und die Staatsbürger nicht durch konkrete Einzelanweisungen. Man wird deshalb von der hier vorgetragenen Auffassung sagen müssen, daß sie eigentlich keine Christokratie mehr darstellt. Denn sie verwirklicht nicht mehr durch konkrete Weisungen und entsprechende Gehorsamsleistungen die Weltherrschaft Christi vor seinem Weltgericht, sondern fordert nur, daß alles weltliche Leben sich freiwillig unter die alles entscheidende Autorität Christi stelle. Der geistlich-politische Weltherrscher von 1302 ist durch den geistlich-politischen Weltrichter ersetzt, dessen Liebesgesetz alles weltliche Leben umschließt und zum religiös-sittlichen Gehorsam verpflichtet.

Dieser konfessionskundliche Vergleich[44] sei mit einem ökumenischen Ausblick geschlossen. Die Tatsache, daß der lutherischen Kirche die Christokratie fremd ist, während die übrigen genannten Konfessionen miteinander durch das gleiche christokratische Prinzip verbunden sind, rückt ein Grundproblem ökumenischer Besinnung in den Vordergrund. Die christokratischen Konfessionen und die lutherische Kirche fragen einander, mit welchem Recht, d.h. aus welchen exegetisch-dogmatischen Gründen, sie die Konkretisierung der Weltherrschaft Christi vertreten bzw. verwerfen. Die Studienabteilung des Weltrates der Kirchen arbeitet seit einigen Jahren intensiv an dem Thema „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi". In zwei Dokumenten von 1956 und 1957 hat sie von ihren Studien wertvollen Zwischenbericht gegeben[45]. Möge die lutherische Kirche mit klarem Wissen um die Vorgeschichte der Christokratie rechtzeitig und nachdrücklich in das zukunftsträchtige Gespräch der Konfessionen eingreifen.

---

[44] Das Prinzip der konfessionellen Gliederung dürfte sich als für die Darstellung der Christokratie nützlich erwiesen haben. Doch wäre es voreilig, wenn man aus dem beschriebenen Sachverhalt sofort verallgemeinernde Schlüsse ziehen würde. Wollte man zu einem gültigen Urteil über die genannten Konfessionen in dem, wie sie die Christokratie *begründen*, gelangen, so wären selbstverständlich sehr viel umfassendere Untersuchungen anzustellen, als hier erstrebt wurde.

[45] Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi, Studiendokumente, Genf (1957).

Zum Problem der Jungfräulichkeit und der Ehe in der römisch-katholischen und evangelischen Ethik

Von Olavi Castrén

Auf römisch-katholischer Seite behauptet man heute ziemlich häufig, daß es wohl kaum eine sogenannte „Reformation" gegeben haben würde, wenn Luther — so wie er mit dem epigonenhaften Nominalismus vertraut war — auch eine zureichende Kenntnis der hochscholastischen Theologie Thomas von Aquins gehabt hätte. Man meint also den Grund der verhängnisvollen Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts darin erkennen zu dürfen, daß Luther nur mangelhafte theologische Kenntnisse, besonders im Hinblick auf die sogenannte Hochscholastik besessen habe. In dieser Untersuchung soll danach gefragt werden, ob diese Behauptung im Umkreis des im Thema genannten ethischen Spezialproblems Stich hält. Als Ausgangspunkt empfiehlt sich der Begriff „Stand der Vollkommenheit" (status perfectionis); er begegnet uns im Verlauf der Auslegung von Phil. 3, 12 sowohl bei Thomas als auch bei Luther[1].

1. Zur Lehre des Thomas über den „Stand der Vollkommenheit" (status perfectionis)

Thomas gesteht zu, daß alle weltlichen Stände und Berufe an und für sich ihr Recht haben. Dazu zählt neben anderen „menschlichen Ämtern und Ständen" auch die Ehe (matrimonium). Ebenso gehört hierher das Leben in Leibeigenschaft oder in Freiheit. Wahrscheinlich hat Thomas die Gebundenheit in derartigen Beziehungen im Sinne, wenn er sagt, daß solche Verhältnisse „nicht auf Grund einer zufälligen, sondern nur auf Grund einer bleibenden Ursache verändert werden können"[2]. Es bedarf daher einer bestimmten Wertordnung der verschiedenen Stände: die einen sind „vollkommener" als andere[3]. Und an die Spitze gleichsam vor allen anderen Ständen tritt der obengenannte „Stand der Vollkommenheit". Bis zu diesem Punkt scheint der Berufsbegriff bei Thomas sozusagen rein kollektiv verstanden zu sein: Die Vollkommenheit ist nach den verschiedenen Ständen gradweise abgestuft. Zugleich geht Thomas jedoch dem Begriff des Standes von einem individuellen Ausgangspunkt her

[1] Die Quellen sind Thomas „Summa theologica", zitiert nach der üblichen Zählung der Fragen und Artikel, und Luthers scharfe Schrift gegen das Mönchswesen „De votis monasticis" (1521), zitiert nach Otto Clemen, ‚Luthers ausgewählte Werke' (II, 188—298). Darüber hinaus wird Luthers Meinung ergänzt durch seine Schrift „Vom ehelichen Leben" (a.a.O II, S. 335—359). — Der Text bei Clemen ist ein Abdruck des bekannten WA-Textes.

[2] II—II, 183, 1: „Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout aliquis est sui iuris vel alieni, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente."

[3] II—II, 183, 3: „Secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores."

nach. Er stellt die Frage, „ob jemand in diesem Leben vollkommen sein kann“[4]. Seine Antwort verwendet das für die Scholastik charakteristische Stufenschema. Thomas unterscheidet drei verschiedene Grade oder Stufen der Vollkommenheit. Die höchste (wesentliche), „essentielle Vollkommenheit“ gibt es nur in Gott selbst. Die andere Stufe, auf der der Mensch Gott „aus allen seinen Kräften“ (secundum totum suum posse) liebt, wird auch erst im jenseitigen Leben Wirklichkeit. In diesem zeitlichen Leben kann sich allein die dritte, niedrigste Stufe realisieren. Hier muß man nun jedoch nach Thomas zwei weitere Unterfälle unterscheiden. Der Mensch, der sich nur negativ freimacht, der sich bloß von allen den Dingen fernhält, die in strengem Gegensatz zu der Liebe zu Gott, dem „höchsten und unveränderlichen Guten“ (summum ac incommutabile bonum), stehen, verbleibt sowohl prinzipiell als auch praktisch auf einem niedrigeren religiösen und moralischen Niveau als der andere, der sich darüber hinaus auch von allen Hindernissen befreit, die der reinen Gottesliebe im Wege stehen. Zu diesen Hindernissen zählt neben anderen weltlichen Geschäften auch die Ehe[5]. Nun untersucht Thomas genauer, wie der Mensch im Rahmen des zeitlichen Lebens auf die höchste erreichbare moralische und religiöse Stufe gelangen kann. Als die dazu gebotene Möglichkeit nennt er den „Stand der Vollkommenheit“ (status perfectionis), d. h. das mönchische Leben. Die Mönche bzw. Nonnen beachten nämlich gleichsam als Ergänzung der Gebote Gottes (mandata seu praecepta Dei) auch noch als Mittel (im Sinne eines Werkzeuges, instrumentaliter) die sogenannten „evangelischen Räte“ (consilia evangelica sc. perfectionis) und gehorchen ihnen. Damit haben sie sich höheren und vollkommeneren moralischen Forderungen unterworfen als die Laien. Ein Laie nämlich erfüllt in seinem so oder so beschaffenen weltlichen Beruf oder Geschäft Gottes Gebot nur „irgendwie“ (quocumque modo), aber im Kloster finden die Gebote ihre Erfüllung „in der besten Weise“ (optimo modo). Thomas ist sich hier natürlich völlig darüber im klaren, daß diese größere Vollkommenheit keineswegs schon automatisch aus dem Mönchsgelübde folgt. Ein Mensch im „Stande der Vollkommenheit“ kann seinem Versprechen auch „unsachgemäß“ (inconvenienter) nachkommen. Das gilt für Thomas besonders dann, wenn der Betreffende anfängt, sich mit seiner „Vollkommenheit“ zu rühmen. Dann (wenn er sich so als Individuum seines Standes rühmt). hat er die Tugend der Demut (virtus humilitatis) in das Laster des Hochmuts (vitium superbiae) verkehrt. Aber das individuelle Versagen ändert nichts an der Wahrheit der kollektiv verstandenen Grundthese, daß man im „Stande der Vollkommenheit“ an sich auch vollkommener sein kann als die Laien. Diese Aussage gilt jedoch nicht auch umgekehrt; denn ein Laie kann niemals die gleiche Stufe der Vollkommenheit erlangen wie die im „Stande der Vollkommenheit“ lebenden Mönche bzw. Nonnen[6].

[4] II—II, 184, 2: „Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.“
[5] II—II, 184, 3.
[6] II—II, 184, 3 ad 2.

Die „Weisung für das vollkommene Leben" (consilia perfectionis) besteht in den drei bekannten Klostergelübden. Den Schriftbeweis für den „Rat der Armut" (consilium paupertatis) findet Thomas traditionell in Mt. 19, 21; er bewahrt den Mönch vor „der Versuchung und den Stricken" des Reichtums (1. Tim. 6, 9)[7]. — Das zweite Mönchsgelübde, die Forderung der dauernden Ehelosigkeit (virginitas perpetua), wird u. a. mit Mt. 19, 12 c belegt: „und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen"[8]. — Für das dritte Mönchsgelübde, das Versprechen des Gehorsams, verweist Thomas u. a. auf Phil. 2, 8. Ein Mönch, der dies Gelübde treu bewahrt, kann so gehorsam werden, daß er „Christus selbst in den Tod nachzufolgen" vermag[9]. Thomas vervollständigt seine Darstellung, indem er untersucht, wieweit den Mönchsgelübden ein verpflichtender Charakter zukommt. Er hält hier zwei unterschiedlich gelagerte Fälle auseinander. Wer ein „feierliches Gelübde" (votum solemne) abgelegt hat, bis ans Ende beständig im Kloster zu bleiben, muß dies sein Versprechen auch einhalten. Wer dagegen sein Gelübde nur ausgesprochen hat unter gewissen Vorbehalten, „entweder im Kloster zu bleiben oder sich daraus zu entfernen", darf nach seinem eigenen Gutdünken von dieser offengehaltenen Wahlfreiheit Gebrauch machen. Das „feierliche Gelübde", das absolut bindend und verpflichtend ist, kann — wie Thomas meint — von keinem Menschen gefordert werden. Noch weniger darf ein solches Versprechen von einem Oberen eines Klosters erzwungen werden. Thomas bezeichnet darum die Mönchsgelübde nur in dem Fall als absolut bindend, wo der Betreffende selbst nach dem sogenannten „Probejahr" (annus probationis) freiwillig seine Zustimmung zu dem Gelübde gegeben hat[10].

Es muß aber in diesem Zusammenhang ausdrücklich betont werden, daß nur der Mönch, der das genannte „feierliche Gelübde" abgelegt hat, zum „Stand der Vollkommenheit" (status perfectionis) im eigentlichen Sinne gezählt werden kann. Ebenso wichtig ist es ferner zu betonen, daß mit dem allem keineswegs der Mönch als Individuum sogleich vollkommen wird. Es geht hier um die Vollkommenheit des Mönchs*standes*, nicht ohne weiteres auch schon um die Vollkommenheit dieses besonderen Mönches. Natürlich setzt Thomas voraus, daß jeder Mönch bzw. jede Nonne sich verpflichtet weiß, das Leben entsprechend dem abgelegten Gelübde zu führen. Auf Grund menschlicher Schwachheit (infirmitas humana) kann es aber doch hier und da einmal vorkommen, daß sich ein Mönch oder eine Nonne dem Gott gegebenen Versprechen bedauerlich untreu erweisen. Solche Einzelfälle schwächen aber in keiner Weise den allgemeinen Grundsatz des Thomas ab, daß das mönchische Leben an sich

---

[7] II—II: 186, 3: „Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis."

[8] II—II, 186, 4: „Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis."

[9] II—II, 186, 5: „Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis."

[10] II—II, 189, 4: „Utrum ille qui vovet religionem ingredi teneatur perpetuo in religione permanere."

religiös und moralisch als „Stand der Vollkommenheit" (status perfectionis) zu gelten hat.

2. *Zur Eigenart der evangelischen Sexualethik Luthers*

a) Luthers Protest gegen die Mönchsgelübde

Beim flüchtigen Durchlesen der lutherischen Schrift „De votis monasticis" gelangt man leicht zu dem Eindruck, daß Luther die Mönchsgelübde vorbehaltlos verwirft, denn sie widerstreiten „Gottes Wort, dem Glauben, der evangelischen Freiheit, Gottes Gebot und der natürlichen Vernunft"[11]. Aber erst eine eingehendere Untersuchung vermag im einzelnen aufzuweisen, inwiefern diese Stichworte auch mit seiner tatsächlichen Darstellung übereinstimmen. Schon im Vorwort zu seiner Schrift formuliert Luther seine Grundthese: Er sagt, er habe im Kloster gelernt, daß „Gottes Gebote allem anderen voranzustellen seien" (mandata Dei praeferenda esse omnibus)[12]. Er protestiert sehr scharf gegen Gelübde, die lebenslänglich gelten sollen (vota perpetua), denn so geartete Versprechen sind Gottes Wort und Gebot zuwider. Solche Gelübde sind „glaubenswidrig". Hingegen hat Luther nichts einzuwenden gegen die Gelübde des Paulus oder etwa des Heiligen Antonius, weil sie nur für eine bestimmte Zeitdauer gelten (votum temporale). Paulus erfüllte sein Apg. 21, 23 genanntes Gelübde, das er entsprechend dem alten Gesetz gegeben hatte, und Antonius „lebte freiwillig unverheiratet in der Wüste". Ihr Gelübde stimmte also völlig überein mit Gottes Wort und Gebot[13]. Nur lebenslänglich geltende Versprechen, oder wie Thomas sie nennt, „feierliche Gelübde" (vota solemnia), durch die man vor Gott besser sein will, als es im „allgemeinen Christenstand" möglich ist, bezeichnet Luther als „blaphemische Irrlehren". Gegen eine freiwillige Ehelosigkeit, die nicht in Zusammenhang mit der Gottesgemeinschaft gebracht wird, hat er nie etwas gesagt[14]. In dem Fall aber, wo jemand ein

[11] De votis: vota non niti verbo dei, immo adversari verbo dei (ss. 194—209); vota adversari fidei (ss. 209—224); vota adversari libertati Evangelicae (ss. 224—239); vota adversari praeceptis dei (ss. 239—246); adversari vota caritati (ss. 246—253); adversari rationi monasticen (ss. 253—298).

[12] Thomas (II—II, 189, 6) äußert sich dagegen in seiner Auslegung des Dekalogs nicht so rigoros. Unter anderem vertritt er in seiner Darstellung des 4. Gebotes die folgende Meinung: Wenn Eltern „notwendig" (wann ist das der Fall?) der Hilfe ihrer Söhne bedürfen, dürfen diese sich nicht zum klösterlichen Leben verpflichten. Andernfalls aber ist der mündige Sohn voll berechtigt, im Hinblick auf seinen Stand Entscheidungen zu fällen. Und in diesem letzteren Fall hat, wie Thomas meint, das 1. Gebot vor dem 4. Gebot den Vorrang. In dieser Einzelfrage könnte man also vielleicht von Thomas als einem „Vermittlungstheologen" des Mittelalters sprechen.

[13] De votis s. 194: „Et ipse (sc. S. Antonius) libere incoluit Eremum et libere coelebs vixit, iuxta formam Evangelii." — Franziscus beging dagegen einen „menschlichen Fehler", so meint Luther, als er für seine Minoriten eine lebenslänglich verpflichtende Mönchsregel vorschrieb.

[14] Luther schärft wiederholt ein: „Alles, was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde" (Röm. 14, 23 b). Er schreibt u. a. (De votis ..., S. 209): „Ex fide autem non sunt (s. vota monastica), *si* (sic!) perpetua, necessaria et non libera sunt, potentia tum servari tum

lebenslängliches Mönchsgelübde ablegt, bevor er die Gemeinschaft Gottes erlangt hat, und wo nun das einmal freiwillig abgelegte Gelübde als absolut verbindlich verstanden wird, geschieht das ganz sicher „ohne Christus" (ultra et extra Christum). Christi Ehre ist so unteilbar, daß sie keinerlei menschliche „blasphemische, gottlose Versprechen" neben sich duldet.

Im Anschluß hieran wiederholt — wenn man so will — Luther sich selbst, indem er erklärt, die Mönchsgelübde widersprächen auch „der evangelischen Freiheit". Anstelle eines solchen Gelübdes kann der Christ sein Versprechen nur in der *bedingten* Form abgeben. „Ich gelobe Dir, Gott, in dieser Weise (nämlich im Kloster) zu leben, auch wenn das für mein Heil nicht notwendig ist." [15]. Und in der gleichen Weise kann er nach dem Vorbild des Paulus ein zeitlich begrenztes Versprechen (votum temporale) abgeben, das etwa lautet: „Ich gelobe Dir, Gott, ehelos zu leben, solange ich es ohne Schaden für Leib und Seele vermag." [16] Ein Keuschheitsgelübde, das mit solchen Vorbehalten abgelegt wird, läßt sich nach Luthers Verständnis durchaus mit der „evangelischen Freiheit" (libertas evangelica) vereinbaren. Doch ist es an sich noch ethisch neutral. Ein ethisches Recht gewinnt es erst in Verbindung mit der Nächstenliebe, wenn es geschieht „zugunsten des Nächsten und zur Erziehung des Leibes, keinesfalls aber, um die Gerechtigkeit zu erlangen" [17]. Luther beschäftigt sich dann weiter mit der Frage, wie ein solches gotteslästerliches Klosterwesen „überhaupt existieren kann". Er meint den Grund in der falschen Lehre der Kirche zu erkennen: Man verficht die gottlose Behauptung, der Mönchsstand sei heiliger als der allgemeine Stand [18]. Luther dagegen sieht den Unterschied der Stände in ihrem jeweiligen Verhältnis zu Gott und zum Mitmenschen. Die Stände an

dimitti." — Thomas legt analog seiner Interpretation des 4. Gebotes auch Röm. 14, 23 gemäß seiner „Vermittlungstheologie" aus: Die Ungläubigen (infideles) vermögen nicht solche guten, verdienstlichen Werke zu leisten, die allein aus der Gnade hervorgehen. Darum sind sie der sogenannten „theologischen Tugenden" nicht fähig. Darum können sie auch nur solche guten Werke tun, wie sie sich aus ihrer — auch nach dem Fall — in gewisser Hinsicht unverdorbenen Natur herleiten. Nur die sogenannten „Kardinaltugenden" sind für sie erreichbar. Diese genügen jedoch keineswegs, um „das Ziel der ewigen Seligkeit zu gewinnen" (II—II, 10, 4). Thomas hätte wohl kaum die Intention der exklusiven lutherischen Interpretation gutgeheißen, die ohne jeden Vorbehalt geltend macht: „Alles, was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde."

[15] De votis ... S. 223 u. 226. — Auch Thomas hätte vielleicht diese Verspruchsformel noch (eben) anerkennen können. Er kann ja auf seine Lehre von den „evangelischen Räten" verweisen, „die nicht mit sog. ‚Heilsnotwendigkeit' befolgt werden müssen". Aber der Unterschied zu Luther ist doch offenbar. Luther hält nämlich seine Gelübdeformel für die allein mögliche und verwirft das „feierliche Gelübde" (votum solemne) als gotteslästerlich.

[16] De votis s. 292: „Voveo tibi (sc. deo) castitatem, quantum fieri potest absque periculo corporis et animae." — Vgl. s. 257: „Voveo castitatem, quandiu possibilis fuerit, si (sic!) autem servare nequiero, ut liceat nubere."

[17] De votis s. 227: „Opera vero sua bona apprehendit et dictat (sc. Christus) ea facienda gratis, ad commodum proximi et ad exercendum corpus, nequaquam ad iustitiam (sc. coram deo)."

[18] De votis s. 243: „Docent religiones esse multo meliores et sanctiores communi statu fidelium."

sich hält er beide für möglich. Dieser einzelne Zug zeigt an seinem Ort, daß Luther die scholastische Standeslehre durchaus kannte; denn er verwirft die herkömmliche Vorstellung vom „Stand der Vollkommenheit" (status perfectionis), ohne dabei auf die Frage nach der religiösen und moralischen Qualität der diesem Stand angehörenden Menschen zurückzugreifen.

In Luthers Schrift „De votis monasticis" kann man mit Leichtigkeit viele Belege dafür entdecken, wie scharf er — so wie grundsätzlich auch Thomas — zwischen dem Stand und seinen Gliedern unterschied. Als Ausnahme angesichts der „Gottlosigkeit der Klostergelübde" nennt er einige auserwählte Mönche, die ihren Stand und ihre Gelübde „wohl gebraucht" haben. Der Apostel Paulus z.B. „lebte ehelos ohne den Buchstaben des Gesetzes" (1.Kor.7,1 ff.), und Bernhard von Clairvaux legte freiwillig ein Klostergelübde ab, aber „trotzdem führte er sein Leben nicht unter dem zwingenden Gelübde, sondern in der Freiheit des Geistes". Diesen beiden fügt er hinzu „alle anderen, die ihnen gleichen". Im Hinblick auf Bernhard nennt Luther zwei Beweise für sein Urteil. Zunächst hatte Bernhard in seinem irdischen Leben „große und mannigfache weltliche Geschäfte" zu besorgen, und dann tröstete er sich auf dem Totenbett keineswegs mit seiner Mönchsvollkommenheit, sondern bekannte einfach seine Sünden und sagte, er habe „verderblich gelebt"[19]. Diese Ausnahmen in Gestalt gewisser „auserwählter" Mönche können aber in Luthers Augen keineswegs das klösterliche Leben als Institution retten. Der herkömmliche „Stand der Vollkommenheit" ist im Gegenteil „glaubensfeindlich"; denn das Gottesverhältnis gründet sich in ihm in bestimmtem Sinne auf das lebenslänglich geltende Gelübde des Menschen. Damit aber wird Christi einzigartige Stellung (solus Christus) umgangen. Außerdem ist der Klosterstand wider die christliche Liebe zum Nächsten, weil man sich in ihm auf einen engeren Kreis beschränkt (anguste) und sich nur untereinander, d.h. die anderen Klosterbrüder liebt. Luthers Meinung ist also, daß man im Kloster — abgesehen von einigen Ausnahmen — mit seinem Leben weder dem christlichen Glauben noch der christlichen Liebe entsprechen kann, während andererseits diese „Auserwählten" auch ohne jede Klosterinstitution in freiwilliger Ehelosigkeit leben können, wie es das Vorbild des Apostels Paulus zeigt. Diese Institutionen, die von ihren Gliedern für alle Zeit gültige, sogenannte „feierliche" Gelübde (vota perpetua s. solemnia) fordern, sind darum „eine gottlose Irrlehre". Sie müssen deshalb wie Sodom und Gomorra ausgerottet und von der Kirche Christi abgelehnt werden[20].

---

[19] De votis s. 220: „Cum (sc. Bernhardus) aliquando aegrotasset ad mortem, nihil aliud sonuit, quam confessionem huiusmodi: ‚Tempus meum perdidi, quia perdite vixi.'" Luther wiederholt die gleiche Ausgabe in De votis S. 287. Er fand sie in Bernhards Biographie, die von dessen Schüler Alanus verfaßt war (Migne, Patrologia latina 185, 491). — Vgl. ferner De votis S. 201, 220 u. 233.

[20] De votis s. 246: „Autoritate divina pronuncio et decerno, Nullum votum fieri posse absolute, si pium et gratum deo esse debeat, sed omnia involvunt conditionem, scilicet

b) Das Problem des Zölibats und der Ehe

Wir haben oben schon festgestellt, daß nach Luthers Verständnis diese „Auserwählten" trotz ihrer Mönchsgelübde „fromm" lebten, wie u. a. Paulus und Bernhard blieben sie sogar ehelos. Angesichts dieses wichtigen Vorbehaltes, den Luther macht, muß man vorsichtig zu Werke gehen, bevor man versucht, sogenannte „allgemeingültige" Schlüsse über seine Sexualethik zu ziehen.

Luther nimmt seinen Ausgangspunkt einmal bei der „Glaubenswidrigkeit" der Mönchsgelübde. Wenn nun nämlich Mönche und Nonnen (virgines et coelibes) erfahren, daß sie vor Gott auch nicht ein Stäubchen besser sind als die Eheleute und die schlichten Bauern, dann fangen sie an, ihre Mönchsgelübde zu bereuen. Unter keinen Umständen wollen sie mit denen gleichgestellt werden, die „nur eine Stunde gearbeitet haben". Denn sie meinen mit ihren geistlichen Bußübungen „des Tages Last und Hitze getragen" (Mt. 20, 12) zu haben. Aber ihr Murren offenbart nur, daß sie im tiefsten ihre Keuschheit nur „knechtisch und um des Lohnes willen" wahrten. Ihr keusches Leben war nicht „dankbar und freiwillig". Darum verwirft Luther es scharf als „Judaismus und Gottlosigkeit". Die „dankbare und freiwillige" Ehelosigkeit aber erkennt er an und sagt von dieser Keuschheit, sie sei „christlich und fromm". Er unterscheidet also den erzwungenen Zölibat des Mönchsstandes, den er verwirft, und die anzuerkennende freie Ehelosigkeit, wie z. B. die des Paulus, die kein lebenslang bindendes Gelübde voraussetzt[21].

Luther macht in diesem Zusammenhang sogar einen klaren positiven Vorschlag. Seiner Meinung nach soll so über die Keuschheit gelehrt werden, daß die Menschen ihr Gehorsam leisten, aber „nicht unter dem Gesetz oder unter Zwang und nicht in der Hoffnung auf Belohnung, sondern aus einem dank-

---

exceptae obedientiae parentum et charitatis proximi." — Vgl. ferner De votis ... S. 251, wo Luther scharf betont, daß das Klosterwesen der „Ursprung vieler Sekten und Streitigkeiten sei" (fomentum sectarum et odiorum). Im Gegensatz zur „Mönchstheologie" behauptet er, es könne nach Gottes Wort nur eine einzige Ausnahme von der gebotenen Liebe zum Nächsten geben: Wenn die Liebe zum Nächsten einen Christen in ein Handeln verflechten würde, in dem er *seinen Glauben verleugnen* müßte, dann allein dürfte er aufhören zu lieben. Es heißt De votis .., S. 250: „Si autem parentes vel proximi te iuberent negare fidem, nomen et opus dei, quae prima tabula diximus mandari, hic locum haberet, quod illi (sc. monachi) iactant, cultui dei cedere debere obedientiam parentum et omnia." — Wie die thomistischen Aussagen über die „Ordnung der Liebe" (ordo caritatis) beweisen, wird nun aber in der scholastischen Lehre die Liebe zum Nächsten grundsätzlich keineswegs so „anguste", so auf den engsten Kreis beschränkt vorgestellt, wie Luther hier behauptet. Nach Thomas soll gerade der Mönch alle Menschen lieben, zunächst sich selbst in rechter Weise, dann seine Brüder aus dem Mönchsstande und schließlich auch Fremde und die Ungläubigen. Luthers Kritik ist also wohl mehr aus seiner Zeit heraus zu verstehen und richtet sich hier in erster Linie gegen die tatsächlichen Formen des klösterlichen Lebens zu Beginn des 16. Jahrhunderts und weniger gegen dessen Prinzipien an sich.

[21] De votis s. 231: „Deinde hoc murmure confitentur sese continuisse non gratuita et liberali id est Christiana et pia (sic!), sed servili et mercenaria, id est judaica et impia, voluntate." — Luther nennt einen solchen Menschen eine „Jungfrau des Satans", Satanae virgo, De votis ... S. 232.

baren und willigen Herzen"[22]. Stellt es sich aber heraus, daß jemand es nicht vermag, sein eheloses Leben anders, als durch den Blick auf Belohnung zu begründen, so rät Luther ihm: „Eine fromme und freie Ehe ist besser als lohnlüsterne und gottlose Keuschheit."[23] Luther macht noch einen weiteren praktischen Vorschlag, wie in der Kirche Christi eine klar begründete Ehelosigkeit „ohne Lohn-Absicht und freiwillig" im Leben des Glaubenden verwirklicht werden kann. Dazu müßten alle Mönchsgelübde für freiwillig und nur für zeitlich befristet gültig erklärt werden[24]. Dann könnte man jemand ohne Reibungen aus dem Klosterleben und vom Keuschheitsgelübde befreien, und er könnte eine Ehe eingehen, wenn sich herausstellen sollte, daß es ihm — gerade im Hinblick auf das Gottesverhältnis — nicht möglich ist, die Motive des ehelosen Lebens in ihrer Reinheit zu bewahren. — Diesen Vorschlag Luthers könnte man wohl dem urkirchlichen Brauch vergleichen, wo auch einige Apostel, z. B. Petrus, verheiratet waren, andere wiederum, z. B. Paulus, unverheiratet. Hinzu kommt das Zeugnis des Paulus, der — natürlich gemäß seiner Freiheit in Christus — sagt, er habe auch wohl die Macht, „eine Schwester zum Weibe mit umherzuführen wie die andern Apostel und des Herrn Brüder und Kephas" (1. Kor. 9, 5).

Man kann Luthers Sexualethik kaum nachsagen, sie begünstige eines von beidem, die Ehe oder die Ehelosigkeit. Die Frage wird bei ihm überhaupt nicht so gestellt, daß als Voraussetzung diese beiden Lebensformen innerhalb einer bestimmten „Wertordnung" miteinander verglichen werden. Er würdigt das Problem, welche dieser beiden geschlechtlichen Lebensformen „besser" sei, gar keiner Behandlung. Er verwirft nur die „feierlichen" Mönchsgelübde, d. h. den unwiderruflichen Zölibat. Damit aber hat er weder positiv noch negativ schon seinen Standpunkt zu einem Leben bestimmt, das in evangelischer Freiheit ehelos gelebt wird. *Beide* Lebensformen *können* in evangelischer Freiheit unter Menschen verschiedenen Geschlechtes verwirklicht werden. Besonders, wenn es an einem Einzelfall offenbar wird, daß ein Mönch oder eine Nonne ihr „keusches" Leben nicht aus lauteren Motiven führen können, dann dürfen sie ohne Skrupel ihr Mönchsgelübde brechen und die Ehe eingehen. Dann spielt

---

[22] De votis S. 232: „Sic ergo tractanda et docenda est virginitas, ut nulla lege, nulla necessitate, nulla spe premii, sed gratuita et voluntaria mente servetur. — Diese Äußerung Luthers richtet sich — gewiß mit einigen Vorbehalten — auch gegen Thomas selbst, welcher erklärt, daß „zweifellos Ehelosigkeit besser ist als eheliche Enthaltsamkeit (continentia coniugalis)"; II—II, 152, 4. Doch nennt Thomas für diese Regel einige Ausnahmen. Wenn ein Ehegatte „bereiter" (sic!) ist, ehelos zu leben, wenn er dürfte (si oporteret) und wenn größere Bereitschaft vorhanden ist als bei der Jungfrau, den Märtyrertod zu erleiden, so ist er besser (II—II, 152, 4 ad 2). Thomas versucht also die Frage durch eine Regel und einige Ausnahmefälle zu beantworten. Luther dagegen fordert — ohne jeden Vorbehalt —, daß die Motive für ein eheloses Leben absolut rein sein müssen.

[23] De votis s. 233: „Melius est tibi (sic!) pium et liberum coniugium, quam mercenaria et impia virginitas."

[24] De votis S. 291: „Debent prorsus omnia vota (sc. monastica) libera et temporalia esse."

auch die Frage keine Rolle mehr, wielange sie schon vorher unter ihrem Gelübde im Kloster gelebt haben.

c) *Das Dispensproblem*

Über seine Theologie hinaus war Luther ein Mann der Praxis. Er scheint ganz klar gesehen zu haben, daß jeder willkürliche Übertritt aus dem Kloster in den Ehestand Unordnung mit sich brachte. Man mußte ein rechtlich bindendes Verfahren schaffen. Wenn auch einige Einzelne ihre Klostergelübde brachen, sollte ein stetes Verfahren doch die Aufrechterhaltung der allgemeinen Klosterzucht verbürgen.

Luther hielt dafür die traditionelle Lehre vom kirchlichen Dispens für geeignet[25]. Er fordert — u. a. auch im Gegensatz zur Dispenstheorie des Thomas —, daß es auch für das Zölibatgelübde wie für andere religiöse Gelübde eine Dispensmöglichkeit geben solle, „wenn sich die Erfüllung dieses Gelübdes einem Menschen als unmöglich erwiesen hat". Diesen Dispens stellt er dem Dispens Jesu vom Sabbatgebot gleich: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mk. 2, 27). So ist auch mutatis mutandis der Mensch nicht um des Zölibats willen, sondern der Zölibat um des Menschen willen geschaffen[26].

Luther unterstützt die Forderung einer solchen Ausweitung des Dispensrechtes mit bestimmten sozusagen „zeitgeschichtlich" bedingten Gründen. Er weist auf den Fall hin, daß jemand, der eine Pilgerfahrt gelobt hatte, von seinem Gelübde Dispens erhielt, wenn „Tod, Armut, Krankheit oder Gefangenschaft" die Einhaltung des Versprechens unmöglich machten, und urteilt, daß das Unmögliche in *jedem* Fall unmöglich sei, ob es sich nun um eine Pilgerfahrt oder den Zölibat handelt. In jedem Falle gilt doch der erteilte Dispens nur für einen bestimmt umgrenzten Einzelfall, nämlich nur, wenn sich die Einhaltung des Gelübdes einem bestimmten Einzelnen als unmöglich erwiesen hat. Auf Grund dieser Belege muß man also besonders unterstreichen, daß Luther nicht

---

[25] Thomas behandelt die Dispensfrage II—II, 88, 10—13. — Ihm zufolge soll der Dispens erteilt werden, wenn man feststellen kann, daß ein bestimmtes Gelübde, das in den meisten Fällen (in pluribus sc. casibus) gut ist, in einem speziellen Fall (in aliquo casu particulari) nicht gut ist. Vom „feierlichen" Zölibatgelübde (votum solemne virginitatis, art. 11) kann man jedoch keinerlei Dispens erteilen, denn das würde Lev. 27, 28 widersprechen: „Alles mit dem Bann belegte, das jemand von seinem gesamten Besitz dem Herrn mittels des Bannes weiht, es seien Menschen oder Vieh oder sein ererbter Grundbesitz, darf weder verkauft noch eingelöst werden: alles Gebannte ist dem Herrn hochheilig." Die Handhabung des Dispensrechtes steht in der Macht des kirchlichen Oberen, Art. 12.

[26] De votis s. 294: „Votum castitatis cedere debet misericordiae, si (sic!) urens libido necessitatem nubendi fecerit ... Castitatis votum propter hominem factum est, non homo propter votum castitatis." — De votis s. 255: „Quare et coelibatus, si (sic!) est *impossibilis post votum*, in voto non est comprehensus." — In diesem Zusammenhang mag ferner darauf hingewiesen werden, daß Luther von *allen* Gelübden spricht, wenn er sagt „nach dem Gelübde" (post votum). Er verwirft also die katholische Lehre vom „Probejahr" (annus probationis). Ihm gilt das ganze Menschenleben als „Probejahr".

die Ehelosigkeit an sich verworfen hat. Seiner Meinung nach ist ein Unverheirateter moralisch oder religiös gesehen weder mehr noch weniger wert als ein Verheirateter. Noch weniger kann man bei Luther die gelegentlich vertretene These belegen, der Ehelose sei schon an sich, auf Grund dieser seiner Lebensweise den Anfechtungen des Geschlechtstriebes eher und leichter ausgesetzt als der Verheiratete. Dagegen behauptet er, man dürfe dem Zölibatgelübde nicht neben allen anderen Gelübden eine sozusagen „privilegierte Sonderstellung" zuschreiben. Die evangelische Freiheit (libertas evangelica) soll in ganz gleicher Weise auf das Zölibatgelübde wie auf alle anderen Klostergelübde angewandt werden[27].

Luther lehrt nicht, daß man um jeden Preis eine Ehe eingehen soll. Er verwirft vielmehr solche Eheschließungen, wo die Ehegatten nur „um der Faulheit und der Begierde willen" (ocii et voluptatis causa) zusammenfinden. Andererseits verwirft er in diesem Zusammenhang aber auch diejenige Ehelosigkeit, die ein Mensch nur auf sich nimmt, „um der Last der Ehe zu entgehen" (molestiae vitandae gratia a coniugio abstinere). In beiden Fällen vergeht man sich an dem biblischen Gebotswort: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen" (Gn. 3, 19)[28].

Luther kann also nur Gelübde gutheißen, die mit dem Glauben und der Liebe in Einklang stehen. „Faulheit", mag sie im ehelichen oder im klösterlichen Leben vorkommen, ist wider das Evangelium und darum verwerflich. In Luthers vom Evangelium her freier Ethik gibt es keine sozusagen geistlichen oder moralisch „garantierten" Lebensformen. Er bringt ganz klar zum Ausdruck, daß „nicht bestimmt werden kann, wer sein Versprechen im Glauben an Christus und wer es in der Hoffnung auf Verdienste vor Gott geleistet hat". Die Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit ist freie Entscheidung des Gewissens eines jeden. Darin gerade besteht die evangelische Freiheit (libertas evangelica). Sie darf nicht durch irgendwelche „gottlose und blasphemische Gelübde" eingeschränkt oder genommen werden. Alle „feierlichen Gelübde" (vota solemnia), die nach ihrem eigenen Inhalt den Menschen bedingungslos unter den Zölibat binden, sind „blasphemisch", denn sie tasten die Ehre Christi an[29].

---

[27] Nach einer mündlichen Mitteilung, die dem Verfasser von römisch-katholischer Seite zukam, kann der Papst heute auf ein entsprechendes Ansuchen hin einem Klosterangehörigen Dispens von seinem „religiösen Stand" erteilen. Der Betreffende wird dadurch vom Armutsgelübde (votum paupertatis) und vom Gehorsamsgelübde (votum obedientiae) freigesprochen. Er wird so zurückversetzt in den Laienstand (status laicorum) und darf wieder Privateigentum besitzen. Aber auch als „Laie" erhält er von der Kirche nicht die Erlaubnis, sich zu verheiraten. Er bleibt verpflichtet, in „weltlicher Keuschheit" (coelibatus laicalis) zu leben, worin eine Anzahl Menschen überhaupt ihr ganzes Leben ohne vorübergehenden Anschluß an ein Kloster verbringt. Zugleich wurde hervorgehoben, daß es im 16. Jahrhundert nicht einmal diese „begrenzte Dispensmöglichkeit" gab.

[28] De votis s. 294—295.

[29] De votis s. 280: „Credit enim vovens hoc opere placere deo, dum scriptum sit: Impossibile est sine fide placere deo (Hebr. 11:6). Proinde, qui hac opinione castitatem vovet,

Bisher sahen wir Luthers Forderung, die evangelische Freiheit solle in zwingenden Fällen den Weg für den Schritt aus dem Zölibat in den Ehestand eröffnen. Er hat dann aber auch, nach seiner eigenen Aussage, weiter gefragt, ob man nicht dementsprechend aus derselben Freiheit auch von der Ehe zum Zölibat übergehen dürfe. Aber er verneint diese Frage heftig. Er erklärt, die evangelische Freiheit betreffe nur das Gottesverhältnis des Christen, nicht aber sein Verhältnis zum Nächsten. In dieser Beziehung ist der Christ auf Erden gebunden und nicht frei. Der Eintritt eines Ehegatten ins Kloster ist darum ethisch nur berechtigt, wenn der andere Ehegatte gestorben ist oder — wenn er noch lebt — mit der Zustimmung des anderen Teiles[30]. Gott gegenüber ist der Christ frei „von aller päpstlichen Tyrannei", aber seinem Nächsten gegenüber ist er, solange er lebt, — ganz unabhängig von den Befehlen des Papstes — gebunden, und zwar einzig und allein durch Gottes Gebot und an Gottes Gebot.

3. Zum Vergleich römisch-katholischer und evangelischer Sexualethik

Nach Lehre der römisch-katholischen wie der evangelischen Kirche gehört die Ehe zur Schöpfungsordnung (Gn. 2, 22) und ist andererseits die Ehelosigkeit eine legitime Lebensform (Mt. 19, 12 c). Die Differenzen ergeben sich erst bei der Auslegung der entsprechenden Schriftstellen.

Die Papstkirche lehrt, daß die Einehe eine normale, von Gott gestiftete Lebensform für Menschen verschiedenen Geschlechtes ist. Sie ist ein „unauflösliches Band" (vinculum indissolubile) bis zum Tode eines der Ehegatten, wenn sie nach der kirchlichen Trauung „erfüllt" wird (matrimonium consummatum). Nur wenn bestimmte biologische Defekte diese „Erfüllung" verhindern, stellt man fest, daß ein Eheschluß im eigentlichen Sinne des Wortes nicht stattgefunden hat. Die eingegangene „Verbindung" wird dann für nichtig erklärt. Neben dem ehelichen Stand ist in der Papstkirche ein legalisiertes Klosterwesen entstanden. Seine Glieder bilden einen sogenannten „Stand der Vollkommenheit" (status perfectionis). Jedes erwachsene Glied der Kirche kann sich durch sein freiwilliges Gelübde diesem Stand anschließen. Die Priesterschaft ist aber verpflichtet, diesem Stand anzugehören[31]. Der Mönch unterzieht sich dem Gebot, von seinem sogenannten „feierlichen Gelübde" an bis zu seinem Tod im Kloster zu verbleiben. Ein solches Gelübde hat — wie die Papstkirche hervorhebt — auch Martin Luther abgelegt. Er wurde darum, weil er eine Ehe eingegangen

nihil vovet, et liberum habet votum non implere. At qui sint, qui hac opinione voverint, *non potest ullis verbis definiri* (sic!), sed cuiusque conscientiae relinquintur."

[30] De votis s. 237: „Libertas Evangelica regnat in iis solum, quae geruntur inter deum et teipsum, non inter te et proximum tuum ... Tale ergo est votum coelibatus erga deum, quale esset pactum coniugii marito factum, iam mortuo aut mutuo consensu separato et libero."

[31] Die Unterscheidung zwischen dem „eigentlichen" Mönchstand und der Priesterschaft kann in diesem Zusammenhang übergangen werden. Es mag nur darauf hingewiesen werden, daß nach Thomas das „Gelübde der Armut" für Bischöfe nicht bindend ist, diese also Privateigentum besitzen dürfen.

ist, päpstlicherseits als ein unmoralischer „Übertreter seines Gelübdes" abgestempelt. Aber ein Katholik kann nach Meinung des Thomas auch ein sogenanntes „hypothetisches" Gelübde ablegen. Dann wahrt er sich seine Freiheit, im Kloster zu bleiben oder es zu verlassen. Wenn er nach einem solchen Gelübde das Klosterleben aufgibt und sich vielleicht sogar verheiratet, muß man seine Handlungsweise als moralisch voll berechtigt gelten lassen.

Wie schon angedeutet, bekennt auch Luthers evangelische Ethik die Einehe als Schöpfungsordnung. Die evangelische Freiheit umfaßt hier aber alle Menschen, auch die Geistlichkeit. Keine menschliche oder kirchliche Obrigkeit darf „das Evangelium in Gesetz verwandeln" und beispielsweise befehlen, daß der Pfarrerstand verpflichtet sei, im Zölibat zu leben. Der Pfarrer ist Diener des Wortes. Als solcher ist er frei, verheiratet oder unverheiratet zu leben. Ganz gleich nun, in was für einem geistlichen oder weltlichen Stand sich ein Christenmensch immer befindet, seine evangelische Freiheit betrifft doch immer *nur* sein Verhältnis zu Gott. Man darf nicht die Bindungen, unter denen der Christ seinem Nächsten gegenüber sein Leben lang steht, durch die Berufung auf die evangelische Freiheit aushöhlen oder auflösen wollen. Die Gehorsamspflicht des Kindes gegen seine Eltern, die wechselseitige Treue der Ehegatten oder die schuldige Ergebenheit des Untertanen gegenüber seinem „weltlichen Regiment" dürfen nicht angetastet oder zerbrochen werden[32]. Neben der Ehe, die ein von Gott verordneter Stand ist und als solcher die persönliche Entscheidungsfähigkeit der Ehegatten überschreitet[33], heißt Luther auch im Anschluß an Mt. 19, 12c die Ehelosigkeit gut, sofern sie freiwillig und zeitlich begrenzt ist und nicht auf Lohn ausgeht. Keinerlei „gottlose und blasphemische Klostergelübde" dürfen die Freiheit der Gottesbeziehung einschränken. *Coram Deo* gibt es keine religiösen Lebensformen, die in sich schon geistlich privilegiert oder garantiert sind. Sowohl die Ehe als auch das klösterliche Leben können ohne Glaube und Liebe begonnen sein, und das heißt: beide können gotteslästerlich gebraucht werden. Sind aber die Versprechen im Glauben und in der Liebe abgelegt, so sind wiederum beide Lebensweisen vor Gott gleich wohlgefällig. In gewissem Maße kann man an den äußerlichen Werken eines Christen seine dienende Liebe und seine Aufrichtigkeit ablesen. Aber den Glauben selbst, d.h. wie weit jemand sein Versprechen, sei es im Hinblick auf die Ehe, sei es im Hinblick auf das mönchische Leben im Glauben an Christus abgegeben hat, diesen Glauben kann man „mit keinem Wort definieren". Wenn der Mönchsstand aufhören würde, sich als „Stand der Vollkommenheit" zu bezeichnen, und sich damit begnügen würde, ohne Wertunterschied gegenüber allen welt-

[32] Beiläufig mag nur darauf verwiesen werden, wie Luther zur Zeit des Bauernkrieges gerade in diesem Punkt eine so „strenge" Stellung einnahm: Ein „Recht", das man sich selbst nimmt, ist überhaupt kein Recht, sondern führt zur Anarchie, verleitet zu „Teufelswerk".

[33] Vom ehelichen Leben (1522), S. 357 und passim.

lichen Ständen ein Stand unter anderen zu sein, dann könnte Luther wohl seine Berechtigung neben der Ehe vorbehaltlos anerkennen.

Dieses Ergebnis kann ferner durch eine Untersuchung bekräftigt werden, in welchem Sinne Luther — wenn auch nur beiläufig — den Begriff „Stand der Vollkommenheit" gebraucht. Dahinein gehören nämlich schon auf Grund ihrer Taufe alle Christen, „die in lebendigem Glauben den Tod, das Leben, den Ruhm und die ganze Welt verachten und in brennender Liebe allen Menschen dienen"[34].

Merkmale des „Standes der Vollkommenheit" sind nicht die „gotteslästerlichen Klostergelübde" und auch nicht Ehe oder Jungfräulichkeit, sondern *einzig und allein Glaube und Liebe.* Im Lebenskampf des Christen geht es einerseits darum, im Verhältnis zu Gott die evangelische Freiheit, solange man in dieser Zeit lebt, unverletzt zu erhalten und sich andererseits dem Nächsten gegenüber an alle Gebote Gottes gebunden zu wissen. In diesem Sinne kann man vielleicht sagen, das Grundproblem der lutherischen Theologie liegt darin, Freiheit und Gebundenheit recht miteinander zu vereinigen.

Wenn man es so versteht, lebten auch alle wahrhaft Heiligen im „Stand der Vollkommenheit", d.h. in Glaube und Liebe. Sie wandelten im gleichen Glauben, aber in ihrem äußeren Leben taten sie ganz verschiedene Werke, wie es die sich wandelnden Umstände geboten. Im gleichen Glauben konnten auch die wahrhaft Heiligen zu allen Zeiten in der Liebe bis dahin *unbekannte* Fälle entscheiden. Das geschah, damit Gottes Wege verborgen blieben. Darum kann sich auch niemand Prinzipien ersinnen, nach denen er sich selbst oder einen anderen heilig sprechen kann. Luther will nichts mehr hören von den in den Mönchsgelübden von vornherein „definierten" Werken. Sondern die Werke eines Christenmenschen sollen im Glauben und in der Liebe sein und bleiben, „undefinierbar"[35].

---

[34] De votis s. 202: „Perfectionis status est, Esse animosa fide contemptorem mortis, vitae, gloriae et totius mundi, et fervente charitate omnium servum." — Weil Glaube und Liebe in dieser Weise zusammengehören und eine organische Einheit bilden, kann Luther alle sog. „moralistischen Einzelheiten" beiseite lassen. Die Fragen z.B., „ob die gottlose Ehefrau schlimmer ist als eine Dirne" (De votis ... S. 229) und „ob der, welcher sein Mönchsgelübde bricht, besser ist, als welcher es erfüllt" (De votis ... S. 230), überläßt er den „gottlosen" Scholastikern. Luther läßt seine Leser begreifen, daß man die eigentliche Bedeutung der evangelischen Freiheit noch nicht verstanden hat, wenn man von seiner Ethik aus nach moralistischen Einzellösungen sucht.

[35] De votis s. 206: „Stat enim fixa apud deum sententia, Omnes sanctos eodem spiritu et eadem fide vivere, agi et regi, sed diversa opera foris operari. Ut enim non eodem tempore, ita nec eodem loco, nec idem opus, nec coram eisdem personis operatur (sc. deus) per illos, sed transit per tempora, loca, opera, personas varias, semper eodem spiritu et fide eos regnans, ut fiant viae eius absconditae, et vestigia eius incognita, dum unumquemque alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exercet, quam in aliis sanctis vidit et audivit, cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem ac ducentem deum sequi."

Verschiedene Tendenzen in der Neueren Lutherforschung

Von David Löfgren

Jedes Jahr kommen nunmehr eine Menge neuer Lutheruntersuchungen heraus, was dafür spricht, daß die Lutherforschung nach einer gewissen Flaute während der Kriegs- und Nachkriegsjahre wieder in normale Bahnen zu kommen beginnt. Die Bücher, die hier besprochen werden sollen, machen nur eine kleine, wenn auch repräsentative Auswahl dessen aus, was während der letzten Jahre in Deutschland und den nordischen Ländern veröffentlicht worden ist. Welche Tendenzen machen sich dabei bemerkbar? Wir wollen in folgendem versuchen, auf diese Frage Antwort zu geben, indem einige neuere Lutherarbeiten dargestellt und charakterisiert werden sollen. Um der Übersichtlichkeit willen gruppieren wir die Bücher mit Rücksicht auf Methode und Problemgestaltung unter drei Rubriken.

1. Die Frage des Gesetzes in Luthers Theologie

Die Frage des lutherischen Gesetzesbegriffs ist von Heintze, Ivarsson, Siirala und Haikola von verschiedenen Aspekten aus zur Behandlung aufgenommen worden: von Heintze und Ivarsson im Zusammenhang mit Luthers Predigtweise, von Siirala von Luthers Auslegung des Dekalog aus, und von Haikola von der heilsgeschichtlichen Perspektive und im Vergleich mit der Orthodoxie her.

Die Kritik, welche die barthianische Theologie am lutherischen Gesetzesbegriff übt, hat in Verbindung mit dem rein politischen Einfluß des Barthianismus eine Lage geschaffen, in welcher die rein geschichtliche Einsicht zuweilen in Bedrängnis kommt. Ein typisches Beispiel hierfür ist *Heintzes* Untersuchung „Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium". Heintze ist Schüler von Ernst Wolf (Göttingen).

Der Verfasser hat folgende Frage an Luther gerichtet: Worin liegt das Zentrale der Verkündigung, im Gesetz oder im Evangelium? Dahinter steht offenbar der Gedanke, daß, falls die Frage mit Evangelium beantwortet werden sollte, Karl Barth und Martin Luther nicht unvereinbar sind.

Heintze geht drei große Textgruppen bei Luther durch, nämlich die, welche den Dekalog, die Bergpredigt (und das doppelte Liebesgebot) sowie die Passionspredigten behandeln. Heintze konstatiert, daß immer der Text und nicht ein prinzipielles Schema für Luthers Predigt bestimmend ist. Obwohl Luther in seinen lehrmäßigen Aussagen oft den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium betont, hat er ihn dennoch in seiner praktischen Predigtweise nicht berücksichtigt. Dort zeigen sich Gesetz und Evangelium als eine Einheit. Die Erkenntnis der Sünde kommt nicht vom Gesetz, sondern von der Predigt des

Evangeliums. Die Bergpredigt gilt nicht allen Menschen, sondern ist Unterweisung der Jünger, „usus elenchticus legis". In der Form der Verkündigung ist sie nichts anderes als „usus elenchticus evangelii". Der „usus civilis legis" hat dagegen zur Aufgabe, auch die Obrigkeit zu unterweisen, und diese Predigt geschieht, damit die Obrigkeit über die Aufgaben ihres Amtes belehrt wird, was seinerseits nach Heintze bedeutet, daß auch der „usus civilis legis" dem Evangelium untergeordnet ist, d.h. er ist eine Art „usus practicus evangelii".

Luthers „praktischer Predigtvollzug" steht also im klaren Gegensatz zu seiner oft wiederholten „homiletischen Grundsatzforderung", daß man zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden muß. Letzteres hänge damit zusammen, daß Luther im Widerstreit sowohl zum Legalismus der römischen Theologie als auch zum Antinomismus der Schwärmer stehe. Gegen beide betone er das reine Evangelium. Daß er dennoch den Gedanken an das Gesetz aufrechterhält, hänge mit seiner Auffassung von Gottes „dialektischem" Handeln, opus alienum et proprium Dei (Jes. 28, 21) zusammen: Gott gibt das Leben indem er tötet (1. Sam. 2, 6 f.). Das sei aber nichts anderes als die Auslegung des Evangeliums vom Kreuz, von der Liebe, die leidet und von Gottes Verborgenheit, die auf die durch den Fall bedingte Distanz der Schöpfung zum Schöpfer zurückzuführen sei. Die eigentliche Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium gehe auf drei Motive in Luthers Grundanschauung zurück: 1. Gottes Zorn richtet sich gegen Sünde und Unglaube. Die Erlösung erscheint deshalb als das große Wunder, wenn Gott in seinem Evangelium die Sünde vergibt und Rechtfertigung schenkt. 2. Gottes Schöpferwille strebt ständig danach, „aus dem Nichts", aus dem zerknirschten und zunichte gemachten Menschenwurm einen neuen, einen Menschen des Glaubens zu schaffen. 3. „Das Spielen Gottes mit seinen Kindern", das letzlich nur ein Ausdruck für Gottes Liebe und väterliche „Übung" mit seinen Kindern ist. In der Anfechtung erfährt der Mensch dieses dialektische Handeln Gottes, es treibt den Menschen in den Kampf, wo er unter der „lex mortis" steht. In diesem Sterben ist Gott, der liebreiche Vater, und nicht ein von ihm unabhängiges Gesetz, Subjekt. Die Anfechtung ist nach Luther nicht Ausdruck für Gottes Zorn, sondern für seine Liebe, denn diese hat ja zum Ziel, den Glauben an Christus zu bewirken. In Gottes „Nein" liegt sein „Ja" zum Menschen verborgen. Und deshalb ist jede Gesetzespredigt für Luther letzlich Evangeliumsverkündigung, und die Predigt des Evangeliums ist „Ruf in die Nachfolge Jesu" oder „evangelische Weisung": „Nihil nisi Christus sit praedicandus!"

Heintzes Beweisführung ist bestechend, doch hat man das Gefühl, daß Luther mit einer barthianischen Brille gelesen wird. Ich habe mich bemüht, die Zitate durchzugehen und zu kontrollieren. In vielen Punkten stimmen diese überhaupt nicht und oft sind sie auch falsch interpretiert. Natürlich fehlt es hier und da nicht an wirklich interessanten Gesichtspunkten, doch ist die Totalkonzeption unrichtig. Heintze scheint zu meinen, Luther sei der Auffassung, daß das Gesetz

dem Menschen erst mit der christlichen Verkündigung begegnet. Man kann nur schwer verstehen, wie es Heintze entgehen konnte, daß die Predigt bei Luther in der Hauptsache gerade aus dem Grund Evangelium ist, weil ja das Gesetz für Luther nicht mit dem in der Kirche gepredigten Dekalog identisch, sondern die Stimme des göttlichen Willens ist, die zu jeder Zeit und in jeder Situation des menschlichen Daseins ertönt. Der Mensch kann Gottes Gesetz nicht dadurch entfliehen, daß er nicht auf die Predigt hört, denn das Gesetz ist mit der Existenz des Menschen gegeben, es trägt und bewahrt das Leben des Menschen. Solange der Mensch nicht an das Evangelium glaubt und nicht in der Glaubensgemeinschaft mit Christus lebt, erscheint dieses Gesetz als ein Widerstand, dem er nicht entkommen kann, auch wenn er dessen Existenz verleugnet.

Im Literaturverzeichnis bei Heintze vermißt man auch zwei Bücher, die schon vor dessen Buch herausgekommen sind und Themata behandeln, die sich mit seinem berühren. Das eine ist Henrik Ivarssons Lunder Dissertation „Die Aufgabe der Predigt" (mit einer deutschen Zusammenfassung), das andere Aarne Siiralas Untersuchung „Gottes Gebot bei Martin Luther". In diesen beiden wirklich bedeutenden Lutherstudien hätte Heintze gute Anleitung zu einem tieferen Verständnis von Luthers Gesetzesbegriff erhalten können.

Ivarssons Untersuchung ist typologisch. Drei Predigttypen wurden ausgewählt, um sie miteinander zu vergleichen: 1. die reformatorische Predigt des 16. Jahrhunderts (Martin Luther und Olavus Petri), 2. die schwedische pietistische Predigt des 18. Jahrhunderts (Anders Norborg und Henric Schartau), 3. die schwedische, orthodoxe lutherische Predigt des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese Methode fordert nicht nur große Belesenheit, sondern auch vor allem große systematische Kraft, falls sich der Verfasser nicht in dem umfassenden Material verlieren soll. Mit einer bewunderungswürdigen Geschicklichkeit bewegt sich der Verfasser ebenso sicher unter den Reformatoren wie unter den Pietisten. Wohl ist die orthodoxe Predigt etwas stiefmütterlich behandelt, doch keineswegs so sehr, daß es den guten Allgemeineindruck stören könnte.

Auf folgender einfachen Fragestellung ist die Abhandlung aufgebaut: Welche Aufgabe teilt man bei den Reformatoren, den Pietisten und den Orthodoxen der Predigt zu? Für Luther (der in Ivarssons Darstellung überwiegend behandelt wird) ist Predigt *Absolution*. Die Predigt hat zur Aufgabe, Vergebung der Sünden und nicht *Unterweisung* von der Sündenvergebung zu vermitteln. Nach den Reformatoren soll der Prediger nacherzählen, was die Evangelien enthalten, und den Zuhörer in das Christusgeschehen hineinversetzen. In der Predigt kommt Christus zu den Zuhörern und *handelt* mit ihnen. — Für die Pietisten ist die Predigt kein Geschehen, sondern eine *Beschreibung* dessen, was Gott zum Heil der Menschen tut. Die Erlösung geschieht dabei immer in einer gewissen Ordnung. Deshalb muß der Prediger darauf Rücksicht nehmen, in welchem Stadium des ordo salutis die verschiedenen Individuen, die seiner Predigt lauschen, sich befinden. Jedem muß das rechte Wort gegeben werden,

Gesetz oder Evangelium; die richtige Verteilung wird zu einer technischen Frage, bei der der Prediger das Subjekt ist. Dagegen ist es bei den Reformatoren immer das Wort selbst, das jeweils entweder als Gesetz oder als Evangelium den Menschen trifft, wobei sich der Prediger nicht für das eine oder das andere zu entscheiden braucht.

Die Voraussetzung für die reformatorische Predigt ist, daß der Mensch, schon ehe er auf das Evangelium hört, unter der Herrschaft des Gesetzes steht. Das Gesetz kommt nicht erst durch die Predigt. Ihre Aufgabe ist es, von der Gewalt des Gesetzes, die schon vor der Predigt herrscht, zu befreien. Predigt geschieht in die Lage des Menschen unter dem Gesetz hinein, und nicht etwa außerhalb ihrer. Gerade weil das Gesetz über *allen* Menschen steht, und das Evangelium die Menschen aus dieser allumfassenden Gewalt herausruft, brauchen die Menschen unter der Kanzel nicht verschieden behandelt zu werden. Das neu-schaffende Wort des Evangeliums gilt ja uns allen, die wir unter dem Gesetz stehen, und da das Evangelium sowohl der Besieger als auch der Vollender des Gesetzes ist, enthält die Predigt auch Ermahnungen und Worte des Gerichts. Der Prediger „reizt" sowohl zu Werken, als auch zum Glauben; er teilt sowohl Werke, als auch die Vergebung der Sünden aus. Ivarsson zeigt in Übereinstimmung mit dem Resultat der neueren Lutherforschung, daß dies mit Luthers Offenbarungsverständnis zusammenhängt. Gott ist nach Luther „Wille und Tat", und die Offenbarung besteht für ihn nicht in „göttlichen Wahrheiten". Die Predigt des Evangeliums hat in erster Linie eine schöpferische, nicht aber eine Erkenntnis vermittelnde Funktion.

Die orthodoxe Predigt (die der Verfasser in seiner Abhandlung zum Schluß behandelt) wurde von der volkserzieherischen Tat der lutherischen Kirche geprägt, und damit mehr zu einem Mittel zur Bewahrung der äußeren guten Ordnung, als zu einer Vermittlerin des Wortes von der Vergebung der Sünden. Ein moralisierender Zug macht sich bemerkbar, und die Predigt bekommt die Aufgabe, den Menschen zur Buße zu führen. Der Verfasser will das auf die Theologie Melanchthons zurückführen.

Es besteht darüber kein Zweifel, daß Ivarsson auch hier etwas Richtiges gesehen hat, doch ist seine Darstellung hier so knapp und seine Urteile so summarisch, daß sie sicherlich nicht in allen Punkten einer näheren Prüfung standhalten würden. Das hindert jedoch nicht, daß man seine Untersuchung, soweit sie den Vergleich zwischen Luther und Pietismus betrifft, als bahnbrechend bezeichnen muß. Ivarsson will selbstverständlich nicht behaupten, daß es an Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Predigttypen fehle; seine Aufgabe war nur, gewisse tatsächliche Unterschiede in der Auffassung der Aufgabe der Predigt nachzuweisen. Damit hat er dazu beigetragen, nicht nur der theologischen Grundstruktur Luthers, sondern auch der der Orthodoxie und nicht zuletzt der des Pietismus Relief zu geben.

Ivarsson ist Schüler von Gustav Wingren in Lund, dessen eigene theologische Produktion merkbare Spuren in der Darstellung des Verfassers hinterlassen hat. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß Ivarsson ein kritikloser Empfänger gewesen ist. Mehrere Lutherforscher werden Ivarssons scharfer Feder ausgesetzt. Am härtesten aber trifft die Kritik des Verfassers die praktische Theologie, wie sie seit langem in Schweden betrieben worden ist, wo sie sich hauptsächlich mit kirchengeschichtlichen Untersuchungen befaßt hat, und wo die Homiletik in ein Fach verwandelt worden ist, in welchem man über die theologischen Hauptgedanken verschiedener Prediger Abhandlungen geschrieben hat. Ivarsson meint, daß man der entscheidenden Frage nach der Aufgabe der Predigt aus dem Wege gegangen ist. Man hat die einfache Tatsache übersehen, daß alle Prediger dieselben Texte auslegen, und daß die Frage, welchem Zweck die Auslegung dieser Texte dienen soll, die Predigtweise des Predigers bestimmt. — Ivarsson hat sich die Resultate sowohl der nordischen, als auch der kontinentalen Lutherforschung zunutze gemacht. In gewissen Punkten ist die Abhängigkeit von W. Joest in Erlangen auffallend. Ivarssons Abhandlung ist kein typisch „lundatheologisches" Produkt. Seine systematische Kraft und der schwungvolle Stil machen es zu einem Genuß, das Buch zu lesen. Es verdient sowohl von Historikern als auch von Systematikern gelesen zu werden.

Die Doktorabhandlung des Finnen Aarne *Siirala* über „Gottes Gebot bei Martin Luther" ist das Resultat eines langjährigen, teilweise nach Lund verlegten, Studium der Theologie Luthers. Zu Siiralas Lehrern gehört vor allem Ragnar Bring in Lund, welcher auch zweifellos die Fragestellung des Verfassers geprägt hat. Noch stärker als bei Ivarsson, und in scharfem Kontrast zu Heintze, wird hier Luthers Auffassung des Gesetzes als einer mitgeschaffenen Wirklichkeit betont, die die ganze Existenz des Menschen trägt und kennzeichnet. Das bedeutet nun nach Siirala nicht, daß Gottes Gebote bei Luther vom Evangelium isoliert sind. Das Ziel der Gebote ist Glaubensgemeinschaft mit Gott. Luthers Auslegung des ersten Hauptteils in den Katechismen muß als eine Auslegung des ganzen christlichen Glaubens, und also nicht als eine von den anderen Hauptteilen inhaltlich verschiedene verstanden werden. Gottes Gebote befehlen sowohl Glauben als auch Liebe. Die Forderung des ersten Gebots nach Glauben ist auch für die übrigen Gebote bestimmend. Die von Troeltsch aufgestellte These, daß die Gebote der ersten Tafel mit den „religiösen Zielen", die der zweiten Tafel mit den „innerweltlichen Zielen" zu tun hätten, wird kritisiert und widerlegt (S. 235). Der Glaube kann von den Werken nicht getrennt werden, sondern findet ganz im Gegenteil immer seinen Ausdruck im Handeln.

Verdienstvoll ist der Nachweis des Zusammenhangs zwischen Luthers Schöpfungsgedanken und seinem Gesetzesbegriff. Gottes Gebote sind für Luther keine theoretischen Forderungen und Normen für das Handeln, die von einer objektiven Rechtsordnung her dem Menschen auferlegt werden, son-

dern das Gesetz ist der Ausdruck für Gottes zu jeder Zeit gegenwärtigen und persönlichen Willen, der darin zum Ausdruck kommt, daß Gott den Menschen schafft und erhält (S. 238).

Die Wirklichkeit der Sünde bewirkt allerdings, daß Gottes gutes lebenförderndes Gebot als ein Gesetz der Sünde und des Todes erscheint. Sünde ist Aufruhr gegen Gottes Güte, die sich gerade darin äußert, daß Gott schafft und gibt. Die Sünde kann Gott nicht daran hindern, Schöpfer zu sein, sie kann jedoch den Menschen daran hindern, mit Dankbarkeit und Freude entgegenzunehmen, was Gott gibt. Der Egoismus ist das „Nein" des Menschen auf Gottes in den Geboten ausgesprochenes „Ja". Der Mensch strebt danach, sich aus seiner Abhängigkeit von Gott zu lösen. Da Gott der souveräne Schöpfer bleibt, steht auch der gefallene Mensch durch Gottes universales Gesetz in einer Relation zu Gott, der durch dieses Gesetz den Menschen lenkt, die Welt regiert und ihn zu Christus, der die Erfüllung und Vollendung ist, führt. Das Evangelium bewirkt den im ersten Gebot geforderten Glauben (S. 189 ff.). Der Zusammenhang zwischen Gesetz und Evangelium liegt letztlich in der Tatsache, daß Gott alles in, durch und zu Christus geschaffen hat. Das Gesetz, das durch die Schöpfung in das Herz des Menschen geschrieben ist, erfährt seine Erfüllung in Christus und in dem Evangelium, das von ihm spricht. Erst dort schließt sich der alles umfassende Kreis der Liebe Gottes. Luthers Auslegung der Gebote ist also kein Anhang zur Verkündigung von der Glaubensgerechtigkeit, sondern sie gehört organisch in sie hinein.

Siirala hat auf überzeugende Weise gezeigt, daß die Schrift und die Erfahrung bei Luther „dieselbe Sprache sprechen" (S. 54). Dieses Resultat seiner Untersuchung ist äußerst bedeutungsvoll. Es beweist, daß die Theologie, welche alle theologischen Aussagen vom zweiten Artikel herleitet, sich nicht auf Luther berufen kann. Siirala grenzt sich indessen von der Theologie ab, die von diesen Gedanken Luthers ausgehend von einem „Anknüpfungspunkt" beim Menschen gesprochen hat. Jede Rede von einer „natürlichen Theologie" ist von Luther her unmöglich, weil nämlich für ihn niemals etwas Natürliches, das gegenüber Gott autonom ist, existieren kann. Der Mensch steht immer, auch ehe er das Evangelium hört, unter der Forderung von Gottes souveränem Willen, der in der Form der Gebote den Menschen zum Leben ruft (S. 99 f.), und in dem Wort des Evangeliums bei ihm das neue Leben, das Leben des Glaubens schafft.

Der theozentrische Zug in Luthers Denken tritt stark und überzeugend hervor. Der Mensch verschwindet im Hintergrund. Der Gedanke, daß das Gesetz in der Schöpfung des Menschen gegeben ist, ist völlig richtig, doch hätte man ihn gerne etwas klarer ausgearbeitet gesehen. Siirala hat darauf verzichtet, die Anthropologie zu zeichnen. Statt dessen konzentriert er sich darauf, Luthers Gesetzes- und Glaubensauffassung von Gottes Handeln her synthetisch zusammenzubinden.

Die Methode, die er anwendet, ist die ausgesprochen systematische. In einem ausführlichen Fußnoten-Apparat werden die im Text aufgestellten Thesen belegt. Es wäre allerdings für den Leser wünschenswert gewesen, wenn Luther selbst etwas häufiger im eigentlichen Text zu Wort gekommen wäre. Nun machen die Fußnoten den für den Fachtheologen interessantesten Teil des Buches aus, da gerade dort etwas „geschieht" und man dort Kontakt mit Luther erhält. Im eigentlichen Text erfährt man in allzu hohem und für den Zusammenhang der Darstellung lästigen Grad, was Luther *nicht* meinte, während die Fußnoten mehrere wichtige positive Aussagen über Luthers Theologie enthalten. Die umgekehrte Ordnung wäre richtiger gewesen. Verdienstvoll ist die Art und Weise, wie Siirala die Einheitlichkeit in Luthers gesamter Produktion aufzeigt. Dies geschieht ohne ermüdende exegetische Analysen. Genetische Fragen können nie allein den Grund für eine systematische Darstellung bilden. Ebensowenig kümmert sich der Verfasser darum, Luther in Zusammenhang mit der früheren Tradition zu stellen. Luther war ja Bibelinterpret und muß als solcher behandelt werden, wie der Verfasser programmatisch erklärt. Das Material auf den ersten Hauptteil des Katechismus aufzubauen, ist ein unerwarteter, wenn auch teilweise fruchtbarer Griff. Aber die Lebendigkeit und die Spannung im heilsgeschichtlichen Geschehen ist dadurch, wenn auch nicht ganz verschwunden, so doch abgeschwächt und verwischt worden.

Der Wert von Siiralas Abhandlung liegt nicht so sehr darin, daß neue Dinge gesagt werden, sondern in der Tatsache, daß er bereits Bekanntes weiterführt und vertieft. Am wertvollsten sind die kurzen exkursartigen Untersuchungen über Gottes allgemeines und besonderes Wirken, die Frage des Anknüpfungspunktes, die Regimentenlehre, die Kindertaufe und dergleichen.

Die vierte Untersuchung, die das Gesetzesproblem behandelt, stammt ebenfalls von einem Finnen und Schüler Brings, nämlich Lauri *Haikola,* der 1952 in Lund über eine dogmatische Abhandlung über Flacius disputierte, jetzt als Dozent für Ethik an der Universität Uppsala wirkt. In seinen beiden voriges Jahr veröffentlichen Schriften „Studien zu Luther und zum Luthertum" sowie „Usus legis" unternimmt Haikola einen systematischen Strukturvergleich zwischen der Theologie Luthers und der seiner Schüler. Die genaue Quellenanalyse hat der Darstellung der großen Verbindungs- und Grenzlinien weichen müssen.

In den „Studien" werden unter ständigem Vergleich mit der Orthodoxie in fünf Kapiteln Luthers Anthropologie, sowie die Auffassung von Sünde, Gesetz und Glauben behandelt. Im „Usus legis" wird in zwei Kapiteln der orthodoxe Gesetzesbegriff untersucht, wonach in einem dritten Kapitel der Vergleich mit Luther vorgenommen wird. Im ständigen Kontakt mit den Quellen erfährt hier die Frage des dritten Gebrauchs des Gesetzes eine ausführliche und allseitige Behandlung. Der Raummangel läßt es nicht zu, daß wir hier näher auf Haikolas Darstellung eingehen. Allgemein kann man aber feststellen, daß Haikolas Darstellung Luthers sowohl interessant als auch originell ist, be-

sonders im anthropologischen Kapitel sowie in der Anwendung der heilsgeschichtlichen Perspektive. Wohl erfährt die christologische Lutherinterpretation Kritik, doch wird diese sehr nuanciert dargestellt und ist deshalb wirkungsvoll. Haikolas kritische Erörterungen sind überhaupt sehr geschmeidig und sympathisch dargeboten.

Den ausschlaggebenden Scheidepunkt zwischen Luther und der Orthodoxie will der Verfasser in die verschiedenartige Auffassung des Gesetzes verlegen. Bei Luther hat der Gesetzesbegriff nämlich einen ganz anderen Inhalt als bei seinen Nachfolgern. Letztere sehen im Gesetz den Ausdruck für eine objektive Weltordnung, die durch allgemeine Regeln die Pflichten des Menschen festlegt. Bei Luther ist das Gesetz dagegen der Ausdruck für Gottes aktuellen und ständig erneuernden Schöpferwillen. Wenn der Glaube in der Anschauung der Orthodoxie die Fähigkeit bedeutete, mit Freude die Pflichten des objektiven Gesetzes zu erfüllen, so hatte er bei Luther die Bedeutung des Gehorsams gegenüber der Forderung des ersten Gebots nach Glauben an Gottes Macht gehabt. Der Glaube ist für Luther die Wiederherstellung des ursprünglichen richtigen Verhältnisses zu Gott und den Mitmenschen (Studien . . ., S. 106 f.).

Ebenso wie Ivarsson hat Haikola mehr Blick für Unterschiede als für Übereinstimmungen zwischen Luther und dem Luthertum. Aber auch die Übereinstimmungen werden vom Verfasser keineswegs übersehen.

2. *Die Frage des Glaubensbegriffes bei Luther*

Zu den Fragen, die in der neueren Lutherforschung einen besonderen Platz einnehmen, gehört Luthers Glaubensauffassung. Das kann man u. a. in Bandts, Brinkels und Østergaard-Nielsens Abhandlungen spüren, die zwar gänzlich verschiedene Themen behandeln, in denen aber dennoch die Deutung des Glaubensbegriffs für die Totalkonzeption bestimmend wird.

Helmut *Bandts* Abhandlung über „Luthers Lehre vom verborgenen Gott" ist zweifelsohne, rein vom exegetisch-historischen Gesichtspunkt aus gesehen, die gründlichste Arbeit, die bisher über diese innerhalb der Lutherforschung häufig diskutierte Frage verfaßt worden ist. Wertvoll ist die Abhandlung nicht zuletzt wegen ihrer vielen und guten Detailbeobachtungen und wegen der ausführlichen und dennoch übersichtlichen Auseinandersetzung mit der früheren Lutherforschung von Harnack, Seeberg bis hin zu Kattenbusch und Blanke, um nur einige der bedeutendsten Namen zu nennen. Auffallend ist jedoch der zuweilen überlegene und etwas schulmeisterliche Ton, der offenbar damit zusammenhängt, daß sich der Verfasser in einer im voraus eingenommenen Position festgefahren hat.

Einleitend bekennt Bandt seine Abhängigkeit von Karl Barth und seinem Lehrer H. Vogel (Berlin). Wenn ein theologischer Verfasser auf diese Weise bereits im Vorwort seine theologische Heimstätte bekanntgibt, ist es nicht verwunderlich, wenn man in der folgenden Darstellung gewisse, für diese typische

Argumente findet, auch wenn sich der Verfasser bemüht hat, frei und selbständig zu stehen, und Luther selbst zu Wort kommen zu lassen.

Die systematisch übergreifenden Gesichtspunkte haben den historisch-analysierenden weichen müssen. Man fragt sich aber, welchem Zweck dieses Durcharbeiten von Luthers Aussagen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Schriftgruppen dient, wenn das Resultat schließlich dennoch so spärlich ist. (Siehe Zusammenfassung, Seite 203.)

Bandt teilt Luther in drei Teile auf: 1. der „ursprüngliche" Luther in den Jugendschriften, 2. der „problematische" Luther in den reformatorischen Hauptschriften 1520—1530, schließlich 3. der „späte" Luther vor allem der Disputationen 1530—1540 und des Genesiskommentars 1535—1545. Die systematische Beurteilung gibt folgendes Bild: Trotz gewisser „Verschiebungen und Modifikationen innerhalb seiner Gesamtanschauung" (S. 180) ist Luthers Lehre vom deus absconditus im großen und ganzen einheitlich. Nach der ersten Psalmenvorlesung treten „die rein christologischen Aussagen bezüglich der Verborgenheit Gottes bei Luther zurück", doch verschwinden sie nicht, sondern bestimmen immer mehr sein Offenbarungsverständnis (S. 43). Die Wünschelrute „christologisch" paßt freilich schlecht in diesen Zusammenhang, weil sie nämlich einer Theologie entliehen ist, die einen ganz andersartigen Offenbarungsbegriff hat als denjenigen Luthers.

Der Verfasser vermischt ständig die genetisch-heilsgeschichtliche Anschauung der Offenbarung, d. h. die Frage, wie die Einsicht des Menschen in Gottes Handeln zustande kommt, mit der chronologisch-heilsgeschichtlichen Anschauung der Offenbarung, d. h. der Frage, welchen Weg das Handeln Gottes hin zum Heil der Menschen nimmt.

Völlig falsch ist die These, daß Luther damit gerechnet haben soll, „daß Gott dem Adam vor dem Fall in seiner nackten Herrlichkeit offenbar gewesen ist" (S. 197, als Kritik gegen Herbert Olsson). Das würde ja bedeuten, daß Gottes absoluter Wille im Paradies für Adam offenbar gewesen wäre. Das Paradies ist aber für Luther kein Bild der Vollkommenheit (siehe z. B. WA 42, 173, 20 ff.), sondern der Beginn des Lebens, das in Gottes Reich seine Vervollkommnung durch die Auferstehung der Toten und das ewige Leben im „lumen gloriae" erfahren wird. „In hac vita sind wir sein angefangen geschepff, sed perfecte gignet nos in jhener welt" (WA 45, 80, 34). Deshalb gehört es auch nicht zu der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen, eine vollkommene Einsicht in und Kenntnis von Gottes Willen zu haben, sondern sie bedeutet nur soviel, daß er in der konkreten Situation diesen Willen erfahren darf. Der Mensch ist an Gottes nur im „Stundelein" geoffenbarten Willen gebunden. Gottes absoluter Wille ist hier im Leben immer verborgen (WA 18, 672, 11—29 und WA 42, 116, 12—29).

Wertvoll ist die Aufstellung, die der Verfasser von den verschiedenen Aussagen Luthers über Gottes Verborgenheit gibt, und der Nachweis, auf welche verschiedene Weise sie angewandt werden. Gottes Verborgenheit für den Men-

schen des Unglaubens wird dem Offenbarsein Gottes im Glauben entgegengesetzt; Gottes verborgenes Handeln in der Weltgeschichte wird von seinem Offenbarungshandeln in Christus unterschieden, und Gottes verborgener ewiger Ratschluß, der erst im lumen gloriae seine Lösung erfahren wird, wird schließlich Gottes geoffenbartem Heilswillen im Evangelium, das im lumen gratiae gepredigt wird, gegenübergestellt.

Daß es sich in allen drei Fällen darum handelt, daß „Gott sich verbirgt, um sich zu offenbaren", scheint Bandt allerdings nicht begriffen zu haben; denn er nimmt seinen Ausgangspunkt von einem intellektualistischen Glaubensbegriff. Glaube scheint für Bandt dasselbe wie Wissen, wie Erkenntnis zu sein. Für Luther gehört es dagegen zu Gottes Wesen, der für unsere Erkenntnis Verborgene zu sein: „Deus est, qui absconditus est. Hoc est eius proprium" (WA 44,110,23). Daß er in seinem Wort zum Heil der Menschen hinabsteigt, hebt diese seine Verborgenheit keineswegs auf (WA 43,459,24 ff.). Glaube bedeutet nicht, daß man in Gottes absoluten Willen Einsicht erhält, sondern er bedeutet Befreiung von der Gefangenschaft unter Sünde und Tod. Sowohl im „lumen naturae", wo Gott uns durch seine Gebote Leben und Bewahrung darreicht, als auch im „lumen gratiae", wo er uns durch sein Evangelium Vergebung der Sünden allein durch den Glauben schenkt, ist Gott der zugleich Verborgene und Offenbare. Gott wird für Luther niemals zu etwas, das wir mit unserem Wissen beherrschen können. Wir wandeln hier im Glauben und nicht im Schauen, indem wir uns dessen getrösten, daß Gott seine Schöpfung ihrem Ziel und ihrer Vollendung zuführt, während er die Mächte besiegt, die in aufrührerischem Hochmut an Stelle des Glaubens das Schauen fordern.

Bandts Abhandlung ist eine gelehrte Arbeit, die für jeden Lutherforscher nützlich zu lesen ist. Der unerfahrene Leser mag aber zusehen, daß er sich im Irrgarten der christologischen Lutherinterpretation nicht verläuft.

Karl *Brinkels* Abhandlung „Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe" ist der erste eingehendere Versuch, von Luthers eigenen Voraussetzungen aus den Einwänden zu begegnen, die u. a. Karl Barth gegen die Praxis der Kindertaufe unter dem Hinweis erhoben hat, daß das Kind kein Bewußtsein habe und sich deshalb auch nicht für Gott entscheiden und an ihn glauben könne. Brinkel ist Schüler von Gloege in Jena. Ohne sich an die Fragestellungen der modernen Debatte zu binden, versucht der Verfasser einen lutherischen Beitrag zu der theologischen Neubesinnung über die Stellung des Kindes vor Gott zu geben. Damit schenkt er uns auch einen wertvollen Beitrag zu Luthers Glaubensauffassung. Deutlich zeigt der Verfasser, daß Luthers Glaubensbegriff nicht davon ausgeht, was der Mensch als bewußtes Wesen wissen oder verstehen kann, sondern daß der Glaube ganz und gar Gottes Schöpfung „aus dem Nichts" ist.

Die angewandte Methode ist sowohl die exegetisch-historische, d. h. der Verfasser geht eine Lutherschrift nach der anderen durch, als auch die systema-

tische, d.h. er versucht die fides infantium Luthers mit dessen Auffassung von der Kirche und der Taufe in Zusammenhang zu bringen. Es fehlt auch nicht an einer gewissen Konfrontation mit der Lage der Forschung und der allgemeinen systematisch-theologischen Situation.

Luthers Lehre von der fides infantium in der Kindertaufe paßt nach der Meinung des Verfassers sehr wohl in sein übriges reformatorisches Denken, und seine wie es scheint widersprechenden Aussagen erweisen sich als sehr einheitlich, wenn man sie nur in ihrem rechten polemischen Zusammenhang (gegen den römischen substantiellen Gnadenbegriff und den rationalistischen Glaubensbegriff der Schwärmer) betrachtet. Der Glaube der Paten ist kein stellvertretender, sondern ein Glaube der Fürbitte. Das Kind muß nach Luther — wenn die Taufe überhaupt einen Sinn haben soll — eine „fides propria" haben. Dieser Glaube darf bei dem Kind allerdings nicht als Bewußtseinsakt aufgefaßt werden, sondern er ist eine Schöpfung Gottes durch das Wort.

Auf verdienstvolle Weise zeigt der Verfasser, wie dieser Gedankengang mit Luthers Anthropologie zusammenhängt. Im Unterschied vom Tier ist der Mensch dazu geschaffen, als ein bewußtes und freies Wesen Gott zu preisen. Alles Geschaffene lobt den Schöpfer, auch Tiere und Pflanzen, wenn auch unbewußt und unfrei. Das Geschaffene preist den Schöpfer so, wie es geschaffen ist, und braucht deshalb auch nicht einen gewissen Grad an Wissen aufzubringen, um in einer Relation zu ihm zu stehen. Dieser Gedanke kommt bei Brinkel vielleicht nicht so deutlich hervor, wie man es eigentlich gewünscht hätte, doch ist er auf dem richtigen Weg. Er betont, wie der Mensch dazu geschaffen ist, auf etwas anderes als auf sich selbst zu vertrauen. Die Anrede des Worts bezweckt, das schöpfungsmäßige Getrostsein des Menschen auf den wahren Gott hinzulenken und zu verhindern, daß das Böse den Menschen unter eine falsche Zuversicht auf das Geschaffene versklavt. Bei dem kleinen Kind hat die falsche Zuversicht noch keine Aktualität bekommen. Die Sünde „schlummert" noch. Wenn das getaufte Kind aufwächst und ein ausgeprägtes Bewußtsein erhält, werden ihm Sünde und Glaube bewußt, aber gleichzeitig wird der Widerstand gegen Gott größer. Dem Kind den Segen der Taufe zu verweigern wäre deshalb für Luther unsinnig. Das würde ja bedeuten, daß der Entwicklungsgrad des Bewußtseins für den Empfang der Gnade und des Segens zur Voraussetzung würde, während es ja dem neutestamentlichen Zeugnis nach völlig umgekehrt ist: gerade das einfache und unkomplizierte Kindlein kommt zuallererst in Gottes Reich.

Der Verfasser verspricht, in einer kommenden Untersuchung zu behandeln, wie sich Luther die Relation des bewußten Kindes zu Gott denkt, wie es unter der Fürsorge des Erziehers zu einem bewußten Glauben aufwächst. Gerade jetzt, wo nicht zuletzt die christliche Erziehung der Jugend (Konfirmation), wie auch die Taufe die Theologen nicht nur in der DDR, sondern auch in anderen

Ländern beschäftigt, wäre eine Fortsetzung der ausgezeichneten Arbeit Brinkels sehr zu begrüßen.

Østergard-Nielsen ist Pfarrer in Viborg, Dänemark, und Schüler von Løgstrup in Aarhus, wo Østergaard-Nielsens Arbeit „Scriptura Sacra et viva vox" als Doktorabhandlung in Dogmatik vorgelegt wurde.

Der Verfasser will aufzeigen, daß der Widerspruch, den die Lutherforschung während der Zwischenkriegsjahre zwischen Schrifttheologie und natürlicher Theologie bei Luther zu bemerken glaubte, in Wirklichkeit nicht besteht. Er findet, daß Luther in der Auseinandersetzung mit Erasmus ganz im Gegenteil eine durchaus einheitliche Auffassung dieser Frage hat. Erasmus machte geltend, daß, da die Heilige Schrift nicht klar, sondern „dunkel" sei, ihre Wahrheit mit Hilfe einer äußeren Autorität, nämlich der Kirche und der Tradition, gestützt werden müsse. Für Luther liegt dagegen die Autorität der Heiligen Schrift in ihr selbst. Die Schrift ist kein metaphysisches Dokument, sondern eine historische Erzählung, die mit der gewöhnlichen Erfahrung übereinstimmt.

Die Kategorie, mit welcher die Heilige Schrift gedeutet werden soll, muß daher eine solche sein, die ihrem Inhalt entspricht. Die Bibel handelt von dem Wirken des liebreichen Vaters zur Erlösung der Menschen. Es dreht sich somit um ein persönliches Verhältnis. Luthers Hermeneutik hängt mit seiner Anthropologie zusammen. Es ist wichtig zu wissen, wer und wie der ist, zu dem die Heilige Schrift spricht. Der Mensch, der auf das Wort der Schrift hört, lebt mit anderen Menschen in einer Gemeinschaft, wo er sich selbst als persönlich verantwortlich erlebt. Die Kategorie der Schrift ist das Persönliche und nicht das Sachliche. Diese anthropologische Voraussetzung wird in den beiden ersten Kapiteln des Buches untersucht.

Für Luther ist die Schrift klar, wenn sie in Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen ausgelegt wird. Sie ist für alle begreiflich, weil alle mit Notwendigkeit in einer persönlichen Gemeinschaft leben.

Der persönliche Charakter des Gottesverhältnisses ist vor allem in Christus manifestiert. Dieser ist aber nicht hauptsächlich Beispiel und Vorbild (S. 138). Er ist auch nicht nur der Offenbarer des wahren Gottesbildes. Solange Christus so aufgefaßt wird, steht der Mensch nur in einem Verhältnis zu einer Vorstellung von Gott, d. h. er steht da noch in dem sachlichen Subjekt-Objekt-Verhältnis der metaphysischen Theologie, und nicht in einem persönlichen Verhältnis zu dem lebendigen Gott. Christus ist der Mittelpunkt der Schrift und der Offenbarer von Gottes Wort und Namen, d. h. er zeigt, daß der Mensch nur in einem persönlichen Verhältnis zu Gott seine Bestimmung als „personales Sein", das nicht auf äußere Autoritäten hört, sondern sich selbst in der gegenseitigen Verantwortung und Freiheit der Gemeinschaft verwirklicht, realisieren kann.

Das bedeutet, daß der Mensch schon als Mensch in einem Verhältnis zu Gott steht. Christus kommt nicht zu einer Welt, die Gott fremd ist. Der Glaube

wird in Gottes Schöpfung inkarniert (S. 142). Was der Mensch vor dem Evangelium und unabhängig von ihm von sich weiß, ist nicht der Inhalt der Offenbarung, sondern dessen Form. Der Inhalt der Offenbarung ist die Botschaft, daß der Mensch nicht nur in der Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen, sondern auch in der Gemeinschaft mit Gott ein personales Sein verwirklichen soll. Im Glauben hört Gott auf, eine Sache, „anonym" zu sein und richtet ein persönliches Verhältnis zum Menschen, seinem Kinde, auf.

In der Diskussion über einen „Anknüpfungspunkt" beim Menschen ist das Gottesverhältnis als ein Subjekt-Objekt-Verhältnis und nicht als eine persönliche Gemeinschaft aufgefaßt worden. Ist der Mensch vor und unabhängig von der Offenbarung Gottes Geschöpf und ein personales Sein, dann ist die Offenbarung des Gottesverhältnisses als eines persönlichen Verhältnisses grundsätzlich klar und die Beschreibung dieses Verhältnisses für alle begreiflich (S. 31 f.), genauso, wie eine Sachbeschreibung von einem sachlichen wissenschaftlichen Begriff her für alle deutlich ist. Von der Anthropologie her, die von der Bibel selbst dargestellt wird, ist die Schrift für alle klar und begreiflich. Dort ist nämlich die Geschichte des eigenen menschlichen Lebens geschildert. Die Forderungen des Gotteswortes sind deshalb nicht zwischen den Einbanddecken der Bibel eingeschlossen, sondern sie sind eine Anrede zu jeder Zeit und an jeden Menschen.

Zum Wesen der Schrift gehört, daß sie ein verkündetes Wort, eine viva vox ist. Wo das „mündliche", d.h. das persönlich lebende Wort nicht zu seinem Recht kommen darf, macht man die Schrift zu einem metaphysischen Dokument und sucht die Erlösung in einem Leben zu finden, das man in Übereinstimmung mit einer aus der Schrift herausgelesenen Norm lebt.

Der Glaube ist also nicht nur Fürwahrhalten, sondern Zuversicht, er ist nicht nur etwas Theoretisches, sondern vor allem etwas Lebendiges und Wirkliches, das das ganze Leben des Menschen bestimmt. Das wird im letzten Kapitel, wo Luthers Auffassung über die Kirche, die Sakramente und das Amt in Zusammenhang mit dem Thema der Abhandlung beschrieben wird, deutlich aufgezeigt.

Østergaard-Nielsens Abhandlung ist äußerst anregend. Sie ist aber auch mehr als eine gewöhnliche Luthertuntersuchung. Zwar ist sie keine direkte Umdeutung Luthers, aber auch keine exakte photographische Reproduktion von Luthers Theologie. Der dänische Pfarrer, Theologe und Pädagoge Grundtvig ist ohne Zweifel die „Autorität" gewesen, die am meisten die Lutherdeutung des Verfassers bestimmt hat. Grundtvig macht ja bekanntlich geltend: „Zuerst Mensch und dann Christ", und dieser Gedanke ist der Kern in der Deutung des lutherischen Glaubensbegriffs, die der Verfasser vorgenommen hat. Grundtvig war aber ein Kind des 19. Jahrhunderts, in dem Luthers Lehre von den Regimenten keine größere Rolle mehr spielte. Für Luther existiert ein Faktor, der über dem Individuum und dem persönlichen Verhältnis steht.

Luthers Theologie kann nicht nur in personalen Kategorien gedeutet werden, sondern sie enthält auch ontologische Momente, denen eine gewisse Bedeutung zukommt.

3. Die Frage der Methode der Lutheruntersuchungen

Soll eine Lutheruntersuchung die Kenntnis von Teilen aus Luthers Schaffen vermitteln, oder soll sie zu einem Eindringen in Luthers Gesamtanschauung beitragen? Ist die historisch-exegetische oder die systematisch-analytische Methode die geeignetste? Die Antwort beruht natürlich darauf, welches Thema man zur Behandlung gewählt hat. Ganz allgemein kann man jedoch feststellen, daß eine Untersuchung, die nicht vermag, die gewonnenen Resultate in Luthers Gesamtanschauung einzusetzen, an Wert verlieren wird. Eine Untersuchung, die nicht zu einem besseren Verstehen von Luthers Gesamtkonzeption beiträgt, ruht meistens auf einem schwachen Grund. Diese Gedanken ergeben sich ungesucht aus der Konfrontation von Hägglunds, Lohses und Bizers Arbeiten.

Ehe wir jedoch näher auf diese Arbeiten eingehen, kehren wir nochmals ganz kurz zu den bereits besprochenen Büchern zurück. Heintze und Bandt sind am meisten auf die historische Analyse einzelner Texte eingestellt. Verschiedene Kategorien von Quellen werden durchgegangen und jede für sich analysiert. Hinter dieser Methode liegt die Überzeugung, daß das Denken Luthers keineswegs völlig einheitlich ist, oder daß es auf jeden Fall verschiedene Schichten und Entwicklungslinien aufweist. Auch bei den übrigen Verfassern fehlt natürlich nicht die Einsicht, daß die Texte von verschiedenem Wert sind und daß Luthers theologische Konzeption nicht schon gleichzeitig mit seinem reformatorischen Durchbruch fertig abgeschlossen war. Man versucht aber dennoch, sich an die Verbindungslinien und die Geschlossenheit zu halten, die tatsächlich vorhanden sind, und von dieser Einheit her werden die Einzelheiten ausgedeutet. Die systematische Gesamtschau kann natürlich nicht aufgezeigt werden, ohne daß man einzelne Texte von ihrer speziellen, zeitgeschichtlich bestimmten Fragestellung her analysiert. Man bleibt jedoch nicht bei der historischen Exegese stehen, sondern setzt die gewonnenen Resultate in einen größeren Zusammenhang ein. Heintze und Bandt machen zwar Versuche in dieser Richtung, aber sie nähern sich Luther mit modernen, dem Stoff fremden Fragestellungen. Die Arbeiten der übrigen Verfasser dagegen mag man vielleicht so kennzeichnen, daß sie unter einer allzu sanguinischen Einstellung den Quellen gegenüber leiden. Man zitiert Seite an Seite das, was Luther in der Römerbriefvorlesung 1515/16 und in der Genesisvorlesung 1535—1545 sagt, oftmals ohne auf die Veränderung, die in der zeitgeschichtlichen Situation eingetreten ist, Rücksicht zu nehmen. Diese Schwäche wird aber in den meisten Fällen durch eine größere ideengeschichtliche Ausrichtung ausgeglichen. Man setzt Luther in eine Beziehung zu anderen Traditionssystemen: Scholastik, Orthodoxie und Pietismus, und ist auf der Jagd nach dem typologisch Besonderen in Luthers

Denken. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem jungen und dem älteren Luther spielt jedoch bei allen Verfassern eine bedeutende Rolle. Das Resultat der Untersuchung ist oft abhängig davon, wo man die Grenze zwischen dem vorreformatorischen und dem reformatorischen Luther zieht. Einige Forscher neigen dazu, den älteren Luther positiv zu bewerten und den Genesiskommentar immer vorbehaltloser als eine sichere Quelle für das Lutherverständnis auszunützen (besonders Siirala, Haikola, Lohse und Bandt). Auf der anderen Seite gibt es solche, die lieber so weit wie möglich in die Verfasserschaft des jungen Luthers zurückgreifen (besonders Brinkel und Heintze). Die übrigen versuchen den goldenen Mittelweg einzuschlagen, d.h. sie konzentrieren sich auf das Schaffen Luthers zwischen 1520 und 1535. Derjenige, dem es am besten gelungen ist, verschiedene Gedanken aus dem gesamten Schaffen Luthers miteinander zu verbinden, ist ohne Zweifel Siirala. Sein Ausgangspunkt ist nicht der, daß Luther der Widerschein einer oder mehrerer ideengeschichtlicher Richtungen ist, sondern daß er vor allem als Bibelausleger betrachtet werden muß. Dieser Griff ist sicher sehr fruchtbar.

Wenn wir in Ivarssons und Haikolas Arbeiten wertvolle Beiträge zum Verständnis des Verhältnisses Luther—Pietismus, bzw. Luther—Orthodoxie erhalten, so gibt die Untersuchung „Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition" von Bengt *Hägglund* in Lund einen neuen Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses Luthers zu der Scholastik. Hägglund bedient sich also der geistesgeschichtlichen Methode. Er vergleicht die Besonderheit verschiedener theologischer Schulen miteinander. Die Auffassung von ratio und fides steht dabei im Vordergrund.

Das Buch ist in drei Kapitel eingeteilt. Das erste ist einer prinzipiellen Betrachtung des Problems Theologie und Philosophie gewidmet. Der Verfasser stellt fest, daß das Problem zur Zeit Luthers teilweise andersgeartet war, als es heute für uns ist. Wir meinen, sagt der Verfasser, daß es etwas Natürliches ist, „daß die Theologie als solche eine wissenschaftliche Arbeit mit wissenchaftlichen Ansprüchen ist und daß sie einem universalen Zusammenhang von Erkenntnissen eingegliedert werden kann". Zu Zeiten Luthers lag der Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie in dem, was man heute als den Gegensatz zwischen „Glauben und Wissen" zu bezeichnen pflegt. Diese These würden wohl kaum alle Philosophen und wohl auch nicht alle Theologen unterschreiben. Luthers Erkentnisbegriff braucht nicht als „unwissenschaftlich" betrachtet werden, nur deshalb, weil er mit dem modernen Erkenntnisbegriff nicht übereinstimmt.

In den beiden folgenden Kapiteln wird der Wissenschafts- und Glaubensbegriff Luthers und des Occamismus geschildert. Für Luther ist die Kluft zwischen Philosophie und Theologie von seinem Glaubensbegriff her bestimmt, in welchem die menschliche Vernunft als ein Feind des Glaubens und des Evangeliums auftritt. Für den Occamismus liegt der Unterschied in den verschie-

denen Objekten, mit denen sich die beiden Wissenschaften befassen. Dies kann auch Luther geltend machen, doch wird für ihn der Glaube nicht wie bei den Occamisten zu einer intellektuellen Kategorie, die sich auf rationale Argumente stützt. Glaube ist nicht Wissen, sondern Zuversicht. Der Glaubensbegriff Luthers ist voluntaristisch und nicht intellektualistisch.

Das vierte Kapitel behandelt Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit, d.h. die Frage, inwieweit Luthers Wirklichkeitsauffassung einheitlich ist oder nicht. Ratio ist für Luther nur dann ein Feind, wenn sie den Glauben ersetzen, d.h. eine Gesamtbeschreibung des Daseins geben will, bei der der Mensch das Maß und Ziel aller Dinge wird. Die demütige, dienende Vernunft steht keineswegs im Gegensatz zum Glauben, sondern ist Gottes gute Schöpfung.

Weder Hägglunds Deutung des Occamismus noch seine Deutung Luthers werden lange unwidersprochen bleiben. Hierzu ist die Analyse zu knapp und der Quellennachweis zu lückenhaft. Hägglund bedient sich leider allzu einseitig der Disputationen Luthers, die ja außerdem recht unzuverlässige Quellen darstellen. Die Konfrontation mit Luthers Gesamtschau wird nicht energisch durchgeführt. Doch macht der anspruchslose Ton des Stils und die Klarheit der Gedanken einen sympathischen Eindruck. Das Buch vermittelt einen guten Überblick über das Problem Theologie—Philosophie bei Luther und im Occamismus, ohne es jedoch definitiv lösen zu wollen.

Lohses Arbeit „Ratio und fides" behandelt im großen gesehen dasselbe Thema wie Hägglund, doch ist hier die Analyse weit tiefgehender. Luthers ganzes Schaffen ist ausgenützt worden, und man vermißt hier weder den historisch-exegetischen oder den systematisch-synthetischen Aspekt des Materials. Die Arbeit ist eine Habilitationsschrift an der Universität Hamburg, wo Lohse Schüler von K. D. Schmidt gewesen war. Sie ist zweifellos die ausführlichste Arbeit, die wir bisher über den ratio-Begriff Luthers besitzen. Der Schwerpunkt liegt in der Beschreibung Luthers, doch werden auch wertvolle Vergleiche mit dem Occamismus gezogen.

Wurde in der früheren Lutherforschung Luther gern als Held der Aufklärung bezeichnet, der die Vernunft befreit, so wird heute meist nur seine schroffe Ablehnung der Vernunft in Glaubensdingen betont. Lohse schildert zunächst das Werden von Luthers ratio-Begriff in Auseinandersetzung mit dem Occamismus und behandelt ihn sodann im Zusammenhang der Gesamttheologie Luthers. Positive Aussagen über die ratio stehen bei Luther neben negativen: Die Vernunftbegabung gehört zur Eigenart des Menschen als solchem, und doch wird die Vernunft als eine „blinde Hure" und als „Feind Gottes" betrachtet. Wie kann diese Ambivalenz der ratio erklärt werden?

Lohse erklärt sie von Luthers Glaubensbegriff aus. Glaube und Vernunft stehen einander entgegen, weil der Glaube die Zuversicht auf das Unsichtbare

ist, während die Vernunft ihrem Wesen nach Sicherungen verlangt. Die Lösung liegt nun nicht darin, daß dem Glauben und der Vernunft verschiedene Bereiche für ihre Wirksamkeit gegeben werden. Luthers Wirklichkeitsauffassung zerfällt nicht in zwei Teile, eine Welt des Glaubens und eine des Wissens. Es gibt keine ungebrochene Kontinuität zwischen dem alten und neuen Menschen. Die ratio muß deshalb zunichte gemacht, „getötet" werden (sacrificium intellectus). Aber Luther spricht auch von einer „Erleuchtung" der ratio, womit offenbar doch eine Kontinuität in der Vernunfttätigkeit vorausgesetzt wird (S. 91). Das ist nun nach Lohse kein Widerspruch. Es liegt Luther daran, daß der Glaube nicht ohne Relation zu den natürlichen Kräften des empirischen Menschen steht. Die Erlösung bedeutet nach Luther eine allmählich geschehende Verwandlung des Menschen. Weil die Spannung zwischen altem und neuem Menschen immer besteht, bleibt die ratio Feindin des Glaubens (S. 95), auch wenn sie in den Umgestaltungsprozeß des Glaubens einbegriffen wird (S. 98 ff.). Aber die neue, erleuchtete Vernunft ist doch etwas Neues, das von Gott gebraucht werden kann. In diesem Sinne denkt Luther, wenn er sich (z. B. in seiner berühmten Antwort in Worms) auf das „gesunde" Vernunfturteil beruft. Was dieser erleuchteten Vernunft widerspricht, ist auch gegen Gottes Wort (S. 113 ff.).

Der Gegensatz zwischen ratio und fides ist also etwa derselbe wie zwischen Gesetz und Evangelium. Einerseits tritt die Vernunft (wie das Gesetz) als Feind des Glaubens auf, andererseits steht sie (wie das Gesetz) im Dienst des Glaubens. Die ratio wird „getötet" (wie das Gesetz), um neu aufzuerstehen zu einem Leben in Gehorsam gegenüber Gottes Stimme. Nicht menschliche Weisheit und Werke, sondern Gottes Werk und Weisheit sind für Luther immer als Subjekt gedacht.

Das hängt ja damit zusammen, daß der Mensch von Luther niemals als ein autonomes Wesen betrachtet wird. Dieser Gesichtspunkt wird aber in Lohses Ausführungen vernachlässigt. Gott ist ja nach Luther der aktuelle, immer gegenwärtige Schöpfer und Lebensspender, und die ratio darf deshalb nicht als eine Kraft betrachtet werden, über die der Mensch unabhängig von Gott disponiert, sondern sie ist eine Gabe, die Gott dem Menschen immer aktuell gibt und durch welche die Welt regiert wird, auch wenn sie immer mißbraucht wird. In „De servo arbitrio" faßt Luther die selbstherrliche ratio mit der voluntas im Sinne des „liberum arbitrium" zusammen, das ja vor Gott eitel Nichtigkeit ist. Eine Philosophie, die nicht mit Gott als dem heute wirksamen Schöpfer rechnet, hält den Menschen für autonom in seinem Gebrauch von Vernunft und Willen. Die „erleuchtete Vernunft" darf nach Luther deshalb nicht als etwas anderes als die in der Schöpfung gegebene ratio des Menschen betrachtet werden. Lohse bemerkt auch richtig, daß die „gesunde" ratio nicht als ein neues Erkenntnisprinzip gedacht werden darf. Er könnte auch gesagt haben, daß die gesunde Vernunft nicht nur als ratio des „christlichen" Menschen auftreten kann. Gott ist in seinem Geschenk der ratio immer frei. — Dieselbe Kritik hätte auch gegen

Hägglunds Behandlung des ratio-Begriffes Luthers gerichtet werden können, der nicht deutlich von dem des späteren Luthertums unterschieden wird.

Die Frage, wo und wie man Luther gegen Andersdenkende abgrenzen soll, beruht natürlich darauf, wo man bei Luther selbst die Grenze zieht, wie man die frühen Schriften im Verhältnis zu den späteren bewertet. Ernst *Bizer*, Professor für Kirchengeschichte in Bonn, hat in einem seiner letzten Bücher die Frage des Zeitpunktes und des Inhalts von Luthers reformatorischer Entdeckung der iustitia Dei (Röm. 1, 17) aufgenommen. Diese Arbeit ist ein Beitrag der alten Debatte über das Verhältnis zwischen dem alten und dem jungen Luther. Unter den bisher referierten Verfassern waren es vor allen Siirala, Lohse und Bandt, die geltend machten, daß Luthers reformatorisches Denken bereits in den ersten Psalmvorlesungen und im Römerbriefkommentar 1515/16 bemerkbar ist. Østergaard-Nielsen dagegen sagt, daß „die persönliche evangelische Haltung und die theologische *Ausrichtung*" gewiß bei dem jungen wie bei dem älteren Luther dieselbe sei. Aber auf der anderen Seite kritisiert er scharf diejenigen Autoren, die ohne weiteres Aussagen des jungen mit denen des alten Luther zusammenbringen (siehe z.B. S. 181, Fußnote 33). Daß man das Reformatorische bei Luther bereits 1515 finden kann, stimmt ja mit der Ansicht Karl Holls und der Mehrzahl der späteren Lutherforscher überein. Nun ist es aber so, daß Luther selbst (im Vorwort zu seinen gesammelten Schriften 1545) angedeutet hat, daß der Zeitpunkt für seinen reformatorischen Durchbruch ungefähr in Verbindung mit dem Ablaßstreit, d.h. etwa 1517—1518, geschehen sei. Gewichtige Gründe sprechen jedoch dafür, daß sich der greise Luther eines Erinnerungsfehlers schuldig gemacht hat, oder daß er den evangelischen Gehalt in seinem früheren Schaffen unterschätzt hat. Auf jeden Fall hat Holls These (die u.a. gegen Th. Harnack gerichtet war) zu einer intensiveren Erforschung der Theologie des jungen Luther beigetragen. Ein gutes Beispiel für die Perspektive, die dieses neue Studium eröffnet hat, ist W. v. Loewenichs gediegene Arbeit über Luthers Theologia crucis, die den Zusammenhang im Denken des jungen und des älteren Luther aufzeigt.

Im Gegensatz hierzu will nun Bizer Luthers reformatorischen Durchbruch auf das Frühjahr oder den Sommer 1518 verlegen. Luthers Neuentdeckung der Bedeutung von iustitia Dei scheidet ihn von der ganzen scholastischen Tradition. Diese Neuentdeckung bedeutet, daß das verkündete Wort nun als ein Gnadenmittel betrachtet wird, das die Vergebung der Sünden austeilt. Die Sakramente sind nicht mehr Andachtsmittel, sondern Gnadenmittel. Vor 1518 ist Luthers Gedankenwelt von dem Demutsideal der mönchischen Frömmigkeit beherrscht, d.h. das Empfangen geschieht in der Buße des Menschen, die als Vorbedingung gedacht war. Das Christusbild ist noch das der katholischen Passionsfrömmigkeit.

Die große Entdeckung kann nach Bizer aus einem Vergleich zwischen den beiden untereinander völlig verschiedenartigen Auslegungen des Vater Unser

1518 herausgelesen werden (WA 9, 122 ff. resp. WA 2, 74 ff.). Die frühere ist in ihrem Grundton römisch, die spätere reformatorisch.

Bizer sucht also durch eine historische Frage (wann brach das Reformatorische hervor?) Antwort auf eine systematische Frage (worin besteht das Reformatorische?). Dies ist natürlich eine unmögliche Aufgabe. Bizer hat nicht bewiesen, daß das Neue bei Luther 1518 beginnt, sondern nur, daß etwas teilweise Neues (vielleicht nur eine neue Terminologie) eingetreten ist. Zuerst hätte die Frage gestellt werden müssen, was Luther re-formiert. Vor allem vermeidet es Bizer, den jungen Luther eingehend mit der früheren Tradition zu vergleichen. Die Ähnlichkeiten, die er zwischen dem früheren Luther und (dem römischen) Staupitz nachweisen will, wirken nicht überzeugend. Daß Luther von 1518 an eine klarere Auffassung von dem verkündigten Wort als Träger von Gottes Gerechtigkeit hat, daß er der Ansicht ist, daß die Predigt dem Menschen die Vergebung darreicht, ist wohl von niemand bestritten worden. Die große Frage, die Bizer nicht überzeugend zu beantworten vermag, ist die, ob zu der neuen Auffassung vom Wort theologisch-systematisch die theologia crucis und die Betonung der humilitas in den früheren Schriften im Widerspruch steht. Diese Gedanken verschwinden ja doch nie ganz aus Luthers Schriften, auch wenn sie teilweise umgeformt werden. Bizers Buch ist eine fleißige und gründliche Arbeit über ein kleines, kleines Teilgebiet und eine reichhaltige Materialsammlung. Die Gesamtschau fehlt nicht ganz, ist aber einseitig gezeichnet. Diese Untersuchung ist ein gutes Beispiel für die Gefahr und die Stärke, die in einer historisch-exegetischen Detailanalyse liegt.

Literatur

Heintze, Gerhard, Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium, Chr. Kaiser-Verlag, München 1958, 291 S. — *Ivarsson, Henrik*, Predikans uppgift (Die Aufgabe der Predigt), En typologisk undersökning med särskilt hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan (mit einer deutschen Zusammenfassung), Gleerups förlag, Lund 1958, 357 S. — *Siirala, Aarne*, Gottes Gebot bei Martin Luther. Eine Untersuchung der Theologie Luthers unter besonderer Berücksichtigung des ersten Hauptstückes im Großen Katechismus (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 11), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart und Helsinki 1956, 364 S. — *Haikola, Lauri*, Studien zu Luther und zum Luthertum (Acta universitatis upsaliensis 1958[2]), 158 S., und Usus legis (Acta universitatis upsaliensis 1958[3]), 155 S., beide A.-B. Lundequistska bokhandeln, Uppsala, und Otto Harassowitz, Wiesbaden, gedruckt in Lund, 1958. — *Bandt, Helmut*, Luthers Lehre vom verborgenen Gott (Theologische Arbeiten, Bd. VIII), Evangelische Verlagsanstalten, Berlin 1958, 212 S. — *Brinkel, Karl*, Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe (Theologische Arbeiten, Bd. VII), Evangelische Verlagsanstalten, Berlin 1958, 136 S. — *Østergaard-Nielsen, Harald*, Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie (Forschung zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. X), Chr. Kaiser-Verlag, 1957, 215 S. — *Hägglund, Bengt*, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit (Lunds Universitäts Årsskrift, NF, Avd. 1, Bd. 51, Nr. 4), C. W. K. Gleerup, Lund 1955, 108 S. — *Lohse, Bernhard*, Ratio und fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 8), Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 141 S. — *Bizer, Ernst*, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, Kreis Moers, 1958, 160 S.

Der Einfluß Augustins auf Melanchthons theologische Entwicklung

Von Wilhelm Maurer

Als Melanchthon im August 1518 nach Wittenberg kam, stieß er dort auf eine augustinische Tradition, die der Universität, besonders ihrer theologischen Fakultät, ein eigentümliches Gepräge gegeben hatte[1]. Ob, wann und wie diese Tradition auf ihn gewirkt hat, gehört zu den wichtigsten Fragen, die uns im Blick auf Melanchthons theologische Anfänge gestellt sind. Wir versuchen hier eine erste Antwort zu geben.

I.

Bis zur Leipziger Disputation (S. 165) — Melanchthons Stellung zu ihr (S. 166) — Luther und Melanchthon über Augustin (S. 169) — erste kritische Anwandlungen Melanchthons gegenüber dem Kirchenvater (S. 171).

Es ist klar, daß dem Tübinger Schüler der Scholastik die Lehren Augustins nicht fremd waren. Wir vermögen nicht mehr festzustellen, welche seiner Schriften Melanchthon etwa aus humanistischem Interesse schon in seiner Frühzeit gelesen hat; eine stilistische Abhängigkeit von dem Rhetor Augustin ist nicht wahrnehmbar. Eine besondere Rolle hat dieser für ihn jedenfalls zunächst nicht gespielt. In der Vorrede zu seiner *Rhetorik* vom Januar 1519 erscheint Augustin zwar als Haupt der lateinischen Kirchenväter, wie Gregor von Nazianz als Repräsentant der griechischen — beide offenbar deswegen besonders erwähnt, weil sie sich, je in ihrer Sprache Meister des Stils, als Antipoden der Scholastik darstellten. Aber für Augustin bedeutet das nur ein eingeschränktes Lob. Denn für alle höheren Wissenschaften — so hatte Melanchthon schon in seiner Wittenberger Antrittsrede vom 29. August 1518 ausgeführt — bildet das Griechische die Grundlage. Das gilt auch für die Theologie. Und so können auch die wichtigeren lateinischen Kirchenväter — Melanchthon nennt nach Cyprian, Hilarius, Ambrosius und Hieronymus an letzter Stelle auch Augustin — nur bedeutsam werden, wenn man sie von den Voraussetzungen griechischer Wissenschaft aus deutet[2]. Nur im Zusammenhang mit den griechischen Kirchenvätern hat Melanchthon zunächst Augustin

[1] Vgl. Karl Bauer: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, 1928. — Ernst Kaehler (Karlstadt und Augustin, der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera, 1952) führt bis an das entscheidende, auch in vorliegender Studie nicht lösbare Problem heran, wie dieser „Augustinismus" mit der spiritualisierenden Mystik des Mittelalters zusammenhängt bzw. zu ihr zurückführt. — Über den „Augustinismus" im Orden der Augustinereremiten vgl. unten S. 169 Anm. 8; 177 Anm. 30.

[2] CR 1, 63; CR 11, 17 f.

zu würdigen vermocht. Er steht damit ganz in der humanistischen Tradition seiner Zeit, die in Erasmus gipfelte.

In der *Institutio*, der ersten Vorstufe zu den Loci von 1521, in der Melanchthon den Ertrag seiner ersten Römerbriefvorlesung aus dem Sommer 1519 zusammengefaßt hat, kommt zwar der Name des Hieronymus vor, nicht aber der Augustins. Obwohl der paulinische Gegensatz von litera und spiritus die Auslegung, die Melanchthon dem Briefe gibt, entscheidend mitbestimmt, hat er doch Augustins Schrift De spiritu et litera nicht verwertet[3]. Die Lehre von Sünde und Gnade ist in ihrer augustinischen Prägung noch nicht in seinen Gesichtskreis getreten.

Einen Anstoß dazu, daß das anders wird, könnte die *Leipziger Disputation* bieten. Sie tut das freilich nicht direkt, nicht durch ihren unmittelbaren Verlauf. Zwar gibt sich hier Karlstadt nicht nur in seinen Thesen, sondern auch in deren Verteidigung als ein getreuer Augustinschüler zu erkennen. Schriften und Zitate Augustins gehen zwischen beiden Kontrahenten hin und her und spielen in der Disputation eine entscheidende Rolle. Dabei läßt sich deutlich erkennen, daß Karlstadt es in der Kunst, die Äußerungen des Kirchenvaters aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang heraus zu verstehen, viel weiter gebracht hat als sein Gegner. Der ist davon überzeugt, daß die Scholastik mit der Vätertheologie inhaltlich übereinstimme. Und von dieser Voraussetzung aus übt Eck alle Künste begrifflicher Unterscheidung, die die Dialektik des ausgehenden Mittelalters hervorgebracht hatte, um Augustins Aussagen der herkömmlichen Theologie anzupassen.

Eck verdient sicherlich nicht den Spott, mit dem ihn deswegen die jungen Humanisten und Melanchthon als ihr Wortführer überschütteten. Er hat sich zwar Karlstadts Behauptung, es könne in einer theologischen Auseinandersetzung keine Berufung auf Aristoteles geben, nicht direkt zu eigen gemacht, aber er hat sie praktisch übernommen. Es ist mit sein Verdienst, daß in der Disputation die patristischen Autoritäten und unter ihnen besonders Augustin vor den scholastischen an erster Stelle stehen. Auch Eck ist nicht ohne Einfluß des Humanismus das geworden, was er war. Aber er erblickt in der Scholastik nicht einen völligen Verfall der Theologie, im Humanismus deren radikale Erneuerung. Sein Verständnis der Willenslehre — Augustin will „gratiam praedicare et *simul* liberi arbitrii potestatem defendere" — rückt vielmehr diejenigen Seiten der augustinischen Theologie in den Vordergrund, die die geschichtliche Entwicklung der Gnadenlehre seit dem Frühmittelalter bestimmt hatten. Eck sieht Augustin im Einklang mit der Scholastik. Thomas, der Lombarde, Bernhard, Hieronymus und Augustin — alle diese Autoritäten lehren dasselbe über das Verhältnis von freiem Willen und Gnade. Wo Karlstadt

---

[3] CR 21, 54, 37; 52, 40; 53, 22; 53, 40.

zwischen einem Scholastiker und Augustin einen Widerspruch finden will, hat er nach Ecks Meinung einen der beiden falsch interpretiert[4].

Neben die offiziellen Streitgegenstände, die in Leipzig diskutiert wurden, tritt also, das darf man nicht übersehen, als ständiges Begleitmotiv ein neues Thema, das durch den Einfluß des christlichen Humanismus auf beide Kontrahenten hervorgerufen ist: Wie verhalten sich die Kirchenväter (ecclesiastici) zu den Scholastikern? Eck erkennt zwischen ihnen eine innere Übereinstimmung an. Und dennoch bekennt er sich voll Stolz zum humanistischen Prinzip einer erneuerten Vätertheologie; schon in seinem Chrysopassus praedestinationis von 1514 will er dieses Prinzip durchgeführt haben. Karlstadt dagegen hatte schon in seiner 15. These gerade in bezug auf die augustinische Prädestinationslehre jene Selbsteinschätzung Ecks als eines Humanisten bestritten und den Chrysopassus angegriffen. Vor allem in den Leipziger Schlußverhandlungen vom 14. u. 15. Juli 1519 zeigte er am Beispiel des „facere quod in se est", daß die Theologie der scholastici und der ecclesiastici — hier vornehmlich Augustins — unvereinbar sei.

Unter der geschickten Taktik Ecks sah Karlstadt sich schließlich gezwungen, Widersprüche auch unter den Kirchenvätern selbst zuzugeben: Origenes lehrt über den freien Willen im Gegensatz zu Augustin; Chrysostomus darf nur mit Vorbehalt gelesen werden; Gregor von Nyssa hat nicht Autorität genug, Karlstadts Meinung in der Willensfrage zu erschüttern. Für Karlstadt triumphiert über alle diese Autoritäten im Zweifelsfalle Augustin, der „Fürst der Theologen". Einen direkten Gegensatz zwischen Hieronymus und Augustin gibt er zwar nicht zu, obwohl ihn Eck gern in diese Falle gelockt hätte; für die angebliche Unechtheit der Epistola ad Demetriadem des Hieronymus beruft er sich auf Erasmus[5].

So stark auch Karlstadt hier wie sonst das Lob des Erasmus im Munde führte, daß auch er mit seinem radikalen Augustinismus dem erasmischen Programm einer Erneuerung der Vätertheologie ebensowenig entsprach wie Eck mit seiner Bejahung der Scholastik, das ist offenkundig. Melanchthon, damals noch ohne Vorbehalt Erasmianer, hat den Unterschied wohl bemerkt. Er bekennt sich weder zum Augustinverständnis Karlstadts, noch rechnet er ihn — geschweige denn seinen Gegner aus Ingolstadt — dem christlichen Humanismus zu. Für Melanchthon stehen diese theologischen Streitigkeiten, die in Leipzig zwischen Eck und Karlstadt ohne Ergebnis ausgefochten wurden, im Gegensatz zu der reinen und einfältigen Theologie, die die Herzen ihrer Bekenner in aufrichtiger Liebe vereint. Wer dieser Theologie anhängt, trägt in brüderlicher Gemeinschaft seine Meinung zum Gespräch hinzu. Hier gibt es weder Sieger noch Besiegte, hier schenkt der Geist jedem die Erkenntnis der Wahrheit. Aber nur in der Stille teilt der Geist seine Gaben aus. Er führt die

[4] Otto Seitz: Der authentische Text der Leipziger Disputation, 1903, S. 14 ff., 219 ff.
[5] Seitz, S. 227, 223 f., 41; Georg Grützmacher: Hieronymus III, 1908, S. 254 ff.

Braut nicht unter dem Lärm der Gasse, sondern im innersten Hause ihrer Mutter ihrem himmlischen Bräutigam Christus zu.

Welcher Lärm dagegen, welche Leidenschaft im Kampfe zwischen Karlstadt und Eck! Hier kann man lernen, was die Alten mit Sophisterei meinten. Noch nicht einmal an ihr ursprüngliches Streitthema haben die beiden Partner sich gehalten. Diese Ungereimtheiten, für die freilich Eck in erster Linie verantwortlich gemacht wird, führten im Leipziger Gespräch zum Verlust einer ganzen Woche! Gewiß kann man Karlstadt etwas günstiger beurteilen; er ist ein „bonus vir, rara doctrina". Sein Verständnis des Paulus und Augustins hat sich an manchen Stellen der Disputation als richtig erwiesen. Aber für den spezifischen Augustinismus Karlstadts bringt Melanchthon keinerlei Verständnis auf. Wenn die Parole stimmt, die er zuletzt ausgegeben hat und für die er die öffentliche Meinung Deutschlands binnen kurzem gewann, daß nämlich die Leipziger Disputation den Gegensatz offenbar gemacht habe zwischen der alten und christlichen Theologie einerseits, der neuen und aristotelischen andererseits, so kommt Karlstadt nicht eindeutig auf die richtige Seite zu stehen. Wohl aber gilt Luther für Melanchthon als Vertreter der wahren biblischen Theologie, wie auch die christlichen Humanisten sie lehren. Zu Luther bekennt sich Melanchthon jetzt in aller Öffentlichkeit: Sincerum et pure Christianum animum non possum ne deamare[6].

Durch das Bündnis zwischen Luthers Reformation und christlichem Humanismus gewinnt die Leipziger Disputation ihr besonderes Gewicht. Melanchthon erscheint nicht nur als Propagandist, sondern als Repräsentant dieses Bündnisses. Selbst ein Mann wie Emser hebt die Anwesenheit der Humanisten in Leipzig besonders hervor, nennt unter ihnen ehrenvoll Melanchthon und mahnt Luther, dieser Männer anstatt Karlstadts sich als Helfer zu bedienen[7].

Vergebens ist Ecks Versuch, Melanchthon als „Grammaticus" für unzuständig in theologischen Fragen zu erklären und ihn sowohl gegen Luther auszuspielen wie von Erasmus zu trennen, ihn des Mißverständnisses der Kirchenväter zu überführen und ihn abzufertigen wie Augustinus den ketzerischen Grammatiker Cresconius von sich abgeschüttelt hat. Als „Philosophen und Theologen" preist Ökolampad in der Vorrede zu dem Sammeldruck, den er von den Schriften zur Leipziger Disputation veranstaltet hatte, den schwer

---

[6] Die Belege in dem Briefe an Ökolampad vom 21. Juli 1519, jetzt in der von Robert Stupperich hrsg. Studienausgabe der Werke Melanchthons (im Folgenden zitiert StA mit Band, Seite und Zeile) I, 1951, S. 4 ff. — was Melanchthon hier über die Stille ausführt, in der allein wahre Wissenschaft gedeihen könne, liest sich wie eine Paraphrase der ironisch gemeinten Briefstelle, mit der Erasmus Eck zu seinen Erfolgen auf der Wiener Zinsdisputation vom Januar 1517 gratuliert hatte: Magis autem gratulabor, ubi tibi contigerit ocium et animus arcanam illam *Christi philosophiam* in altissimo *silentio* mentisque secessu *recognoscendi*, cum te ducit *sponsus in cubiculum et in cellam penuariam* (vom 17. 5. 1518; Allen 3, 844, 285 ff.).

[7] H. Emser: A venatione Luteriana assertio (1519), hrsg. v. Fr. X. Thurnhofer, Corp Cath. 4, 1921, S. 52.

angefochtenen Freund. Aber die christliche Philosophie die er an ihm lobt, ist nicht identisch mit dem Augustinismus Karlstadts[8].

Ist sie gleichzusetzen mit dem Augustinismus *Luthers?* Seit 1515 hat Luther von seiner reformatorischen Entdeckung aus einen neuen Zugang zu Augustin, vor allem zu dessen antipelagianischen Schriften gefunden. In seiner Römerbriefvorlesung hat er Augustins De spiritu et litera beständig zu Rate gezogen. Bei der Auslegung von Römer 5 ist er am Paulusverständnis des Erasmus irre geworden. Er entdeckt die paulinische Grundlage der Erbsündenlehre Augustins und die versteckte Kritik, die Erasmus an ihr zu üben pflegte. Der Unterschied zwischen dem christlichen Humanismus seiner Zeit und der Theologie Augustins geht ihm auf. Von ihr aus kritisiert Luther Erasmus und dessen Gewährsmann Hieronymus. Und schon 1516 bricht bei ihm die Sorge auf, daß in dieser Diskrepanz die Ursache kommender schwerer Konflikte verborgen liegen könnte[9].

Daß Melanchthon bis Ende 1519 von dieser Zuspitzung des lutherischen Augustinismus noch keine Ahnung hat, kann nur den wundernehmen, der sich von der bezwingenden Kraft des christlichen Humanismus erasmischer Prägung und seiner äußerlichen Angleichung an die reformatorische Botschaft zu geringe Vorstellungen macht. Melanchthon weiß sich noch ganz an Erasmus gebunden. Anläßlich von Luthers soeben laufend erscheinendem 2. Psalmenkommentar bekennt er sich in der Vorrede vom März 1519 zu den Koryphäen des christlichen Humanismus und empfiehlt Erasmus als neutestamentlichen Exegeten und Herausgeber des Hieronymus seinen Studenten. Einleitung und Schluß, die er zu Anfang des Jahres der erst im September 1519 herauskommenden Galaterbriefvorlesung Luthers beifügte, sind mit Anspielungen auf Paraclesis und Methodus des Erasmus (1516) durchsetzt. In der Galaterbrief-

[8] Johannes Eck: Excusatio ad ea quae falso sibi Phil. Melanchthon Grammaticus Witt. super Theologica Disputatione Lipsica adscripsit, CR 1, 97 ff.; — Otto Clemen: Melanchthons Briefwechsel I (abgekürzt künftig Cl. mit Briefnummer) = Supplementa Melanchthoniana VI, I, 1926, Nr. 69, S. 71. — Wenn schon Karlstadts Augustinismus auf Melanchthon ohne Einfluß geblieben ist, so erst recht der für die Wittenberger Universitätstheologie immer wieder postulierte Augustinismus Gregors von Rimini und seiner Schule; vgl. zuletzt Ad. Zumkeller: Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst = Augustiniana IV, 1954, S. 109 ff.; V, 1955, S. 5 ff. Daß Luther Gregor nur aus einer Bemerkung in Biels Collectorium kannte und später auch nur in dem hier bezeichneten Sinne von ihm redete, sollte seit Otto Scheel (Martin Luther II, 3 u. 4, 1930, S. 162 f., 624 f.) nicht mehr bestritten werden. Luther hat sich auch nicht schon 1518 auf ihn berufen (die angebliche Vorrede dieses Jahres zu De spiritu et litera können wir gegen Karl Bauer, S. 42[2] u. Otto Scheel II, S. 162, füglich beiseite lassen), sondern erst im Zusammenhang mit der Leipziger Disputation W 2, 303, 11 ff.; 394, 29 ff.; 399, 9 ff.; 408, 2 ff. Eck hatte wohl die Erinnerung an Gregor bei Luther dadurch geweckt, daß er in seinem Chrysopassus praedestinationis (M IV) — das Buch hatte in der Vorbereitung auf die Disputation bei den Wittenbergern eine ziemliche Rolle gspielt — für Peter d'Ailly gegen Gregor von Rimini Stellung genommen hatte. In der Verhandlung selbst hatte Eck diesen Angriff gegen Gregor wiederholt, um Luthers isolierte Stellung damit kundzutun; vgl. Luthers Bericht an Spalatin vom 20. Juli 1519, WBr 1, Nr. 187, 89 ff.

[9] An Spalatin, 19. 10. 1516, WBr 1, Nr. 27.

vorlesung findet Melanchthon den Versuch durchgeführt, eine Brücke zu schlagen von Luther aus zu Erasmus, von Hieronymus aus zu Augustin[10].

In dieser Form bejaht Luther das in Leipzig geschlossene Bündnis, rückt er zugleich seinen Augustinismus nach Möglichkeit an den christlichen Humanismus heran. Keine Gelegenheit läßt er in dem Galaterkommentar vorübergehen, die es ihm erlaubt, Erasmus seine Reverenz zu erweisen. Und während sich nur 23 Hinweise auf Augustins Galaterbriefkommentar finden lassen, sind die Berührungen mit der Auslegung des Hieronymus kaum zu zählen, nehmen auch in dem Druck von 1519 zahlenmäßig zu gegenüber der Vorlesung von 1516/17. Gewiß ist Luther zu selbständig, um Überkommenes unbesehen zu übernehmen; an jeder der drei Autoritäten — an Hieronymus, Augustin und Erasmus — hat er auch Kritik geübt. Aber auffälliger ist doch sein offenkundiges Bestreben, im Zeichen des christlichen Humanismus eine innere Übereinstimmung zwischen Hieronymus — nach Möglichkeit auch dessen Lehrer Origenes — und Augustin zu dokumentieren.

Wir können diese Übereinstimmung hier nur an einigen markanten Beispielen, die Luther aufführt, illustrieren. Wir sehen dabei von den Stellen ab, wo Luther die Schriftauslegung der beiden Autoritäten in gleicher Weise anerkennt[11] oder den einen zwischen zwei exegetischen Möglichkeiten entscheiden läßt, die der andere anbietet[12]. Wir lassen es auch auf sich beruhen, daß Luther gelegentlich sowohl Hieronymus wie Augustin ablehnt, gerade *weil* sie miteinander übereinstimmen, — ein Zeichen seiner Selbständigkeit gegenüber der Tradition, das offenbar für Melanchthon Bedeutung gewonnen hat[13]. Viel wichtiger ist es zu beobachten, in welchen Stücken Luther eine Übereinstimmung zwischen Hieronymus und Augustin bejaht: im Respekt vor den kirchlichen Oberen[14], in den Klagen über die Verderbnis der damaligen Kirchlichkeit und über die schlimmen Folgen der Eigengerechtigkeit, im Verständnis für das eigentliche Wesen der Kirche[15]. Das sind die gleichen Punkte, an denen der Reformwille Luthers wie der der Erasmianer einsetzte; Hieronymus vertritt gleichsam deren Anliegen wie Augustin dasjenige Luthers. Und in dem Maße, wie Luther die beiden Kirchenväter miteinander identifiziert, behauptet er die Einheit von Humanismus und Reformation.

Der Erasmianer Melanchthon aber wird auf dem gleichen Wege und in gleichem Tempo Augustin entgegengeführt, in dem er sich zu Luther und dessen reformatorischer Theologie hinbewegt. Augustin ist ihm nicht ein Führer hin zu

[10] W 5, 24, 16 ff.; Cl. Nr. 59; W 2,443 ff., 618. — Den Nachweis des literarischen Zusammenhangs zwischen der Einleitung zur Galaterbriefvorlesung und Erasmus verdanke ich Herrn Vikar Ortwin Rudloff.

[11] Vgl. W 2, 544, 5 ff. mit W 57 (Gal.), 91, 20 ff.; W 2, 557, 13 ff., 24 ff.; 592, 25 ff.

[12] W 2, 615, 10 ff., 17 ff.

[13] W 57 (Gal.), 81, 4 ff.; W 2, 542, 16 ff., 26 ff., 29 ff.

[14] W 2, 542, 16 ff., wobei, wie aus der Vorlesung W 57 (Gal.), 91, 17 hervorgeht, Augustin als der angebliche Verfasser der Regel des Augustinereremitenordens gemeint ist.

[15] W 2, 459, 11 ff., 17 ff.; 460, 5 ff.; 461, 1 ff.; 455, 37 ff.; 456, 15 ff.

Luther, sondern dieser ein Wegweiser hin zu Augustin. Und der Zugang zu der eigentümlichen Theologie des großen Afrikaners wird Melanchthon dadurch erleichtert, daß Luther sie nach Möglichkeit auszugleichen trachtet mit der mönchischen Reformtheologie des Einsiedlers von Bethlehem.

Diese Möglichkeit ist freilich begrenzt. Im Gegensatz Luthers zu Hieronymus kündigen sich die latenten Spannungen an, die zwischen dem Reformator und dem Humanismus erasmischer Prägung bestehen und in die Melanchthon hineingezogen werden wird, ohne sie je ganz überwinden zu können. Hat er gemerkt, wie Luther den gesamten Galaterkommentar hindurch sich dagegen verwahrte, mit Hieronymus und dem hier von ihm abhängigen Erasmus den paulinischen Begriff der Lex auf das Zeremonialgesetz zu beschränken? Hat er es gebilligt, daß Luther zu Galater 3,13 unter dem Fluch, den Gott über die Gesetzesübertreter verhängt hat, alle Menschen, Christus mit eingeschlossen, einbegriff, daß er also jede Konzession an den griechischen Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes ablehnte, dem Hieronymus — und übrigens z. T. auch Augustin — in diesem Zusammenhang anheimgefallen war[16]? Wir finden keine Spur davon, daß der Melanchthon des Jahres 1519 diese Entscheidungen Luthers mitvollzogen, ja ihr Gewicht nur geahnt hätte. Im Vordergrunde bleibt für ihn bestehen, was Luther über den positiven Zusammenhang zwischen Humanismus und Reformation, zwischen Hieronymus und Augustin zu sagen wußte.

Und dieser vordergründige Eindruck mußte sich bei Melanchthon noch verstärken, wenn er wahrnahm, daß Luther auch in Fällen, wo Augustin und Hieronymus auseinandergingen, diesem den Vorzug gab. Das geschah sogar in wichtigen Teilaspekten der Rechtfertigungslehre (zu Gal. 2,17), oder auch in der Einschätzung des Apostolates; den Großneffen Reuchlins wird es besonders berührt haben, daß Luther mit Hieronymus gegen Augustin auch bei den Juden astrologische Spekulationen zu tadeln fand[17]. In einer kritischen Haltung Augustin gegenüber mußte Melanchthon durch solche Beobachtungen bestärkt werden. Daß der Afrikaner bei alledem im allgemeinen Konsensus mit den übrigen Kirchenvätern stehe und von ihnen aus zu interpretieren sei, blieb selbstverständlich. Und jener Konsensus wiederum galt als identisch mit den Grundkonzeptionen des christlichen Humanismus[18].

---

16 Vgl. W 2, 516, 38 ff.

17 W 2, 493, 34 f.; 479, 29 ff.; 540, 2 ff.

18 Auch in den zwischen 1519 und 1521 hrsg. Operationes in Psalmos ist der Eindruck grundsätzlich derselbe. Nur tritt hier Augustin als exegetische Autorität noch stärker gegenüber Hieronymus zurück. Fast zu jedem Psalmvers hat Luther die Übersetzung des Hieronymus herangezogen und sie in den meisten Fällen zitiert und gebilligt. An wenigen Stellen nur (W 5, 333, 4; 458, 8 ff.) kann er eine Übereinstimmung mit Augustin feststellen; wo dieser allegorisiert (122, 11), wird er abgewiesen. Für literarhistorische Einzelheiten ist Hieronymus die maßgebliche Autorität (184, 5 ff.; 200, 26 ff.; 207, 36 ff.; 269, 8 ff.; 321, 11). Die des Erasmus kann natürlich für alttestamentliche Texte nicht in Anspruch genommen werden. An seine Stelle ist Reuchlin getreten, der mehrfach zur Unterstützung des Hierony-

Verlauf und Nachgeschichte der Leipziger Disputation konnten Melanchthon in diesen Auffassungen nur bestärken. In seiner „Defensio" gegen Eck, die vor dem 11. August 1519 geschrieben ist, wirft er diesem vor, er versuche mit Hilfe einzelner Vätersprüche die Einheit der „sanctae literae", d.h. aber der heiligen Schrift zu zerstören. Melanchthon selbst verbindet das Eingeständnis der Dankbarkeit gegenüber Erasmus mit der Bezeugung höchster Ehrfurcht vor den Kirchenvätern. Er glaubt ihre Häupter Hieronymus, Augustin, Ambrosius — in dieser Reihenfolge zählt er sie auf — besser zu kennen als Eck seinen Aristoteles. Aber er weiß, daß ihre Aussagen sich widersprechen können. Sie sind Rhetoriker, als solche den menschlichen Affekten unterworfen und darum gelegentlich unklar in ihren Äußerungen. Die Schrift aber ist himmlische Wahrheit, stets einfältig und eines Sinnes. Auf ihre Grundbegriffe (loci) muß man zurückgreifen, sie als Prüfstein anwenden, um die Wahrheit der Väteraussagen zu erfassen[19].

Damit hat Melanchthon schon die Bestimmung für das Verhältnis für *Schrift* und *Tradition* gewonnen, das für den späteren Protestantismus klassisch geworden ist. Er ahnt noch nicht, daß er damit aus der Bahn des biblischen Humanismus herausgetreten und auf einen neuen Weg gestellt ist. Als Humanist hätte er die Kirchenväter als die maßgeblichen, weil zeitlich und sprachlich am nächsten stehenden Interpreten der Schrift ansehen müssen. Melanchthon hat die Schrift den Vätern übergeordnet, noch ehe er den eigentlichen Sinn der antipelagianischen Schriften Augustins erkannt hatte.

Das bedeutet, daß ihn die augustinische Gnadenlehre nicht in seiner reformatorischen Entwicklung gefördert haben kann. Er vermag etwa Augustins Auslegung von Mt. 16,18 für Luther gegen Eck ins Feld zu führen[20]; aber er

mus (131,34; 334,34; 338,29; 472,15), gelegentlich wohl auch einmal (90,28) gegen Hieronymus, zugunsten Augustins angeführt wird. Im Konfliktsfalle schlägt die humanistische Bibelphilologie die Kirchenväter aus dem Felde. Luther selbst weiß die neue Kunst — sicherlich nicht ohne gelegentliche Unterstützung Melanchthons — zu handhaben; Reuchlins Rudimenta von 1506 dienen als Hilfsmittel (vgl. 240,31 ff.; 241,29 ff.; 296,30 ff.; 369,38; 448,25 ff.; 465,26 ff.; 472,12 ff.; 527,24 f.; 562,6 ff.; an einer Stelle sogar eine Konjektur: 102,34). Verglichen mit Luthers erster Psalmenvorlesung läßt die zweite Augustins Psalmenkommentar weiter zurücktreten; vgl. die Tabelle bei Ad. Hamel: Der junge Luther und Augustin I, 1934, S. 226 ff. Unter diesen Umständen mußte sich bei Melanchthon der Eindruck festsetzen, daß der Theologie Augustins — verglichen mit der des biblischen Humanismus — für das Verständnis des reformatorischen Evangeliums nur sekundäre Bedeutung zukomme. Die spätere radikale Absage an Hieronymus und seinen Vorläufer Origenes bahnt sich bei Luther erst an in der Wartburgzeit, im Schlußteil der Operationes zu Psalm 22 (21), zu derselben Zeit also, als Melanchthon sie auch in den Loci von 1521 vollzog. Da stellt Luther die beiden Kirchenväter an den Anfang einer kirchengeschichtlichen Entwicklung, in deren Verlauf das „Geheimnis der Bosheit" wirksam zu werden begann, da nämlich der einfältige Schriftsinn durch die allegorische Methode verdorben wurde (644,2 ff.). In diesem Urteil über die hermeneutische Methode der Kirchenväter konkretisiert sich Luthers und dann auch Melanchthons Absage an den biblischen Humanismus.

[19] StA I, 14,24 ff.; 16,37 ff.; 17,33 ff.; 19,12 ff.; 17,36 ff.; 18,1 ff.; 18,10 f.; 19,34 f.: Patribus enim credo, quia scripturae credo.

[20] StA I, 19,25 f.

hat seine eigenen Anschauungen von Sünde und Gnade, freiem Willen und Glauben nicht von Augustin übernommen, sondern hat sie gewonnen unter dem unmittelbaren Eindruck der reformatorischen Predigt Luthers. Augustin ist ihm gut genug, das neuentdeckte Evangelium zu verteidigen, aber er erschließt ihm nicht den Zugang zu ihm. So haben die meisten evangelischen Humanisten in den Entscheidungsjahren der Reformation den Einfluß Augustins an sich erfahren. Wo es später anders wurde, wo man in der zweiten Generation auf dem Wege über ein gelehrtes Studium Augustins den Zugang zu dem reformatorischen Evangelium fand, da haben sich auch Theologie und Kirchlichkeit ganz anders ausgeprägt.

Melanchthons Weg zum Verständnis des reformatorischen Evangeliums hat nicht über Augustin geführt. Das zeigt sich auch an seiner Vorlesung über das Matthäusevangelium, die er im Winter 1519/20 gehalten hat und die 1523 ohne sein Wissen und Wollen gedruckt wurde. Augustin kommt hier nur einmal zur Geltung. Zu Mt. 5, 33 wird die Begründung des christlichen Eides angeführt, die er dem Manichäer Faustus geliefert hat[21]; Augustin ist also rechtliche, nicht theologische Autorität. Die beansprucht vielmehr in dem Kommentar neben Origenes unter den Kirchenvätern vor allem Chrysostomus mit seinen Homilien zum Matthäusevangelium; von den neueren Theologen aber steht Erasmus an erster Stelle. Der hat sich in seinen Annotationes von 1516 vornehmlich auf dieselben beiden Kirchenväter gestützt; Melanchthon hat ihn durchgehend benutzt und ist weitgehend von ihm abhängig. Will man seinen Kommentar inhaltlich charakterisieren, so muß man sagen: er ist von Anfang bis zu Ende christologisch bestimmt im Sinne der Inkarnationstheologie, wie sie die meisten der griechischen Väter vertreten. Wenn es für Melanchthon einen Zugang zum reformatorischen Evangelium auf dem Wege über die altkirchliche Theologie gegeben hat — die Frage wäre noch zu untersuchen —, so ist dieser Weg der des Erasmus gewesen. Er führte über den christlichen Osten und nicht über Augustin. Er kann deshalb hier nicht ausführlicher beschrieben werden.

II.

Die Capita von 1520 als erstes Zeugnis einer Beschäftigung mit Augustins antipelagianischen Schriften (S. 173) — Zeugnisse aus gleichzeitigen Schriften Melanchthons; Augustin als Zeuge der Wahrheit (S. 174) — Augustin als Bundesgenosse im Kampf um Luthers Reformation (S. 177).
Die Auseinandersetzung mit Augustins De spiritu et litera in den Capita (S. 178): die tötende Gewalt des Buchstabens (S. 178) — die lebendigmachende Gewalt des Geistes (S. 180) — die Zusammengehörigkeit von tötendem Buchstaben und lebendigmachendem Geist (S. 181).

In den *Capita* vom Frühsommer 1520, die, über die Institutio hinausführend, die zweite Vorstufe zu den Loci von 1521 bilden, verrät Melanchthon zuerst eine Kenntnis der antipelagianischen Schriften Augustins. Er stimmt — unter

[21] Annotationes in Evangelium Matthaei, iam recens in gratiam studiosorum editae, 1523, C 1 a/b; vgl. Augustins Contra Faustum XIX, 22, CSEL 25, 520, 14 ff.

Bezugnahme auf De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum — der augustinischen Erbsündenlehre zu und erblickt das Wesen der Sünde in der Selbstliebe, die sich — in der Haßangst vor dem Tode — zum Haß gegen die Drohungen des Gesetzes und gegen den Strafwillen Gottes steigert. In der Betonung der „vivax energia" der Erbsünde geht Melanchthon über Augustin hinaus und zeigt deutlich den Einfluß von Luthers Theologie der Anfechtung. An ihr ist Melanchthon offenbar das Wesen der Sünde zuerst klargeworden; in Augustins antipelagianischen Schriften hat er eine Bestätigung seiner neuen Erkenntnis gewonnen[22].

Daß Melanchthon dabei dem großen Afrikaner immer noch mit kritischer Selbständigkeit gegenübersteht, zeigt eine Bemerkung zur Ethik. Als „ganz fleischlich" sieht er es an, in bezug auf die Nächstenliebe Wertunterschiede zu machen, anstatt Gott und die Menschen in gleicher Weise zu lieben. Der Vorwurf richtet sich gegen die augustinische Deutung des Doppelgebotes der Liebe. Die Annahme liegt nicht fern, als polemisiere Melanchthon dabei gegen das Schlußkapitel von De spiritu et litera. Hier schildert Augustin die Liebe zu Gott als einen sich von Stufe zu Stufe intensivierenden Willensakt, der abhängig ist von der ständig wachsenden Erkenntnis Gottes und der sich in der Visio beatifica vollendet. Die Gottesliebe bildet damit die Spitze einer Wertskala, auf deren unteren Stufen die Nächstenliebe ihren Platz hat. Sie hat wie die Gottesliebe die wahre Selbstliebe des Menschen zur Voraussetzung und zum Maßstab, nach dem sie ihre Objekte auswählt. Indem Melanchthon dieses Verständnis des Liebesgebotes verwirft, lehnt er die neuplatonisch-metaphysische Grundlegung der augustinischen Ethik ebenso ab wie ihre eudämonistische Ausrichtung. Was Melanchthon dann als den biblischen Begriff der Nächstenliebe entwickelt, hat er von Luther gelernt. Etwa in der Auslegung von Gal. 6, 10 — die Stelle wird auch von Melanchthon herangezogen — hatte Luther die unterschiedslose Freiheit und Weite christlicher Liebe hervorgehoben, die keinerlei Ansehen der Person kennt[23].

Eine durch Luther bestärkte Kritik und eine dankbare Aufnahme und Verwertung einzelner Gedanken — beides bleibt auch weiterhin kennzeichnend für Melanchthons Stellung zu Augustin. Dabei aber tritt die Kritik ein wenig zurück; die Anwendung augustinischer Gedanken steht im Vordergrund. Die Benutzung von De spiritu et litera ist jetzt für die Jahreswende 1519/20 deutlich nachweisbar[24]. Im Streit mit Eck verwendet Melanchthon die antidonatisti-

[22] CR 21, 19; über die Datierung der Capita vgl. meinen Nachweis im Lutherjahrbuch 1958, S. 161 ff. — In der genannten Augustinschrift spielt die Auslegung von Röm. 5, 12 ff. eine große Rolle (I, 8 ff., III, 1 ff.; CSLE 60, S. 9 ff., 128 ff.); das ist auch die Hauptstelle bei Melanchthon CR 21, 19, 15 ff.

[23] CR 21, 45, 3 ff. De spiritu et litera XXXVI, 64 f., CSEL 60, 223 ff.; W 2, 611, 16 ff.; über die Abstufung der Nächstenliebe bei Augustin vgl. Jos. Mausbach: Die Ethik des heiligen Augustin I, 1929², S. 198 ff. und den Lombarden l. 3, d. 36, c. 2.

[24] Und zwar in der Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam (25. 1. 1520). StA I, 36, 12 ff.; vgl. De spiritu et litera IV, 6, CSEL 60, 157, 25 ff. Hier ist sogar ein philologischer Nachweis

sche Schrift De baptismo, um die Überlegenheit der kanonischen Bücher der Bibel über die Konzilien und ihre Dekrete zu erweisen[25]. Augustin als Zeuge aus der alten Kirchengeschichte ist zugleich ein Zeuge für die Richtigkeit des reformatorischen Kampfes um die Erneuerung der Kirche! Melanchthon nimmt den Kirchenvater nicht mehr, wie noch Luther in seiner Galaterbriefvorlesung es getan hatte, als Verfasser für die Regel des nach ihm benannten Bettelordens in Anspruch. Aber er entwickelt aus den augustinischen Schriften ein einigermaßen zutreffendes Bild von dem Mönchsvater Augustin und von der Entstehung des Koinobitentums auf abendländischem Boden. Und er kontrastiert das damalige Gemeinschaftsleben, in dem die Armut zwar nicht theoretisch verfochten, praktisch aber geübt wurde, mit der gegenwärtigen Verderbnis des Klosterwesens[26]. Die Schriften Augustins werden für Melanchthon und durch sein Vorbild für einen großen Kreis christlicher Humanisten ein Waffenarsenal, mit dessen Hilfe sie ihre kirchlichen Kämpfe durchführen.

Aber diese Schriften bilden für Melanchthon und seine Freunde auch eine *Studienhilfe*, ein Mittel der Einführung in das Verständnis der Bibel. Während noch ein Jahr früher die griechischen Väter diesen Dienst geleistet und den Einfluß Augustins verdunkelt hatten, ist das Verhältnis jetzt umgekehrt: Melanchthon warnt vor der Exegese des Origenes und aller seiner Nachbeter in alter und neuer Zeit und empfiehlt Augustin als den maßgebenden Kommentator der paulinischen Schriften.

Melanchthon ist sich dabei des Abstandes durchaus bewußt, in den er mit einem solchen Augustinismus Erasmus gegenüber geraten muß. Mit großer Sorge hat er gerüchtweise gehört, der Humanistenkönig plane eine neue kritische Äußerung gegen Augustin. Bei Lage der Dinge mußte das in der Öffentlichkeit als ein Angriff auf die ganze Wittenberger Theologie aufgefaßt werden. Noch ist Melanchthon von der Hoffnung getragen, die Gefahr möchte vorübergehen; er rechnet wohl mit den Schwierigkeiten, in die Erasmus durch die Angriffe des Engländers Edward Lee und anderer Gegner geraten war[27]. Eine Äußerung gegen den Augustinismus der Wittenberger würde in der Tat

---

möglich. Augustin nennt 158,2 den tötenden Buchstaben ein „figurate scriptum", Melanchthon gefälliger eine „*σκιογραφία*" (Schattenbild).

[25] In dem der Declamatiuncula beigedruckten Sendschreiben an Heß vom Februar 1520 (StA I, 50,14 ff.) zu De baptismo, lib. 1, III 4, (CSLE 51, 178,4 ff.).

[26] CR 1, 198, aus der von Oswald Ülin vorgelegten, höchstwahrscheinlich auf Melanchthon zurückgehenden Epistola De tribus votis ad Carthusianum quendam; vgl. Cl. 104.

[27] Melanchthon an Heß, 27. April 1520, CR 1, 159, 12 ff.; 16 f.; vgl. Cl. 96. — Erasmus hat sich über Augustin kritisch geäußert in der am 31. Juli 1519 geschriebenen Vorrede zu der Cyprianusausgabe, die im Februar 1520 bei Froben herauskam, die Melanchthon also wohl schon kennt. Er schließt sich dabei der Kritik an, die schon Hieronymus an Stil und Inhalt der augustinischen Schriften geübt hatte. Augustin wird weit unter Cyprian gesetzt; Allen 4, Nr. 1000, 56 ff., 76 ff. Einen ausführlichen Vergleich zwischen Hieronymus und Augustin hatte Erasmus zuungunsten des letzteren im Briefe an Eck vom 15. Mai 1518 durchgeführt, Allen 3, 844,36 ff., 124 ff., 166 ff. Die Wahrscheinlichkeit, daß Melanchthon auch diesen Brief gekannt hat, ergibt sich aus dem Schluß unserer Anmerkung 6 (oben S. 168).

tief in die abendländische Tradition eines ganzen Jahrtausends eingreifen und die kirchliche Stellung des Erasmus noch mehr erschüttern.

Wenn Melanchthon solche Befürchtungen hegt, muß er innerlich dem afrikanischen Kirchenvater doch ein gutes Stück nähergerückt sein. Diese innere Verbindung macht es ihm möglich, von Augustin aus sowohl die kirchliche Tradition zu kritisieren als auch die reformatorische Theologie auf sie zu begründen. Einer neuen Form des biblischen Humanismus strebt Melanchthon zu, einem Humanismus, der die reformatorische Theologie Luthers in sich aufgenommen hat. Diese soll keineswegs etwas Neues in der Kirchengeschichte bedeuten; in ihr wird vielmehr die paulinische Theologie zu neuem Leben erweckt.

Der Lobpreis der paulinischen Theologie, den Melanchthon in seiner Festrede vom 25. Januar 1520 anstimmt, gipfelt in dem Nachweis, daß diese Theologie die jahrhundertalte Geschichte der Christenheit bestimmt habe. Eine solche Tradition darf man nicht an der Theologie *eines* Jahrhunderts, des scholastischen, messen. Von den Voraussetzungen aus, die Aristoteles gelegt hat, ist die paulinische Theologie überhaupt unverständlich; dessen ganze Sprache und Begriffswelt ist nicht geeignet, sie zu erfassen. In den Tagen der Kirchenväter aber war Gottes Geist noch lebendig. Da blühten die Sprachen, war die Gabe der Prophetie im Schwange. Da herrschte die heilige Einfalt, der der Geist die Geheimnisse der Schrift einzig entschleiern kann[28].

Augustin erscheint jetzt für Melanchthon als einziger Repräsentant dieser idealen Zeit; das Licht der übrigen Kirchenväter ist verblaßt vor ihm. Augustin hat den einfältigen Sinn der paulinischen Lehre, ihren Widerspruch gegen jede fleischliche Philosophie zuerst erkannt und verkündet. Er ist der klassische Paulusinterpret; in ihm erweist die von dem Apostel ausgehende Tradition ihre Macht und Fülle. Augustin ist damit der Markstein dieser Tradition. Paulus, Augustin, Luther sind die Glieder der Kette, mit der Melanchthon die reformatorische Gegenwart an die Vergangenheit bindet. Das Prinzip der „testes veritatis" wird von ihm in dieser Paulusrede entdeckt; es bildet die Grundlage für den neuen biblischen Humanismus einer von der Reformation erfaßten Generation. Die biblische Urwahrheit, wie Paulus sie ausspricht, wird von jenen großen Zeugen durch die Geschichte hindurchgetragen — das ist der Sinn dieses neuen christlichen Humanismus. In der Reihe dieser Zeugen ist Augustin der wichtigste. An ihm erkennt Melanchthon, daß Luthers Reformation sich in Wahrheit auf die Geschichte gründen kann.

Und Erasmus ist der Deuter dieser geschichtlichen Zusammenhänge. Er ist es zunächst, indem er die „fleischliche Wissenschaft" des Aristoteles zu überwinden lehrt. Er ist es sodann, indem er den wahren Sinn der Wissenschaft wieder ans Licht gebracht hat: Wissenschaft ist Kunde von der Sprache. Deren einfache Regeln hat Erasmus in seiner Ratio seu Methodus von 1518 wiederhergestellt

[28] StA I, 38,39 ff., bes. 39,30 ff., 40,2 ff.

und auf das Neue Testament angewandt. Und nun leuchtet die Simplizität der Apostel und Kirchenväter neu auf; und Augustin ist der, der sie aus den paulinischen Schriften am reinsten und klarsten wiedergegeben hat. Zwischen dem spätantiken Rhetor Augustin und Erasmus als dem neuzeitlichen Wiederentdecker der rhetorischen Gesetze gewahrt Melanchthon — aller stilistischen Verschiedenheiten unbeschadet — eine tiefe Verwandtschaft. Nicht was Erasmus *will* — er will mit seiner philosophia christiana den Sinn der griechischen Vätertheologie erneuern und kommt dabei doch nicht über die stoische Ethik hinaus —, sondern was Erasmus *ist* — er ist ein christlicher Rhetor wie Augustin —, ist also für Melanchthons Würdigung entscheidend. Augustin, das Urbild des Erasmus; Erasmus, der Erfüller Augustins — diese Doppelgleichung gibt Melanchthon das gute Gewissen, sich Luthers reformatorischer Theologie anzuschließen und doch christlicher Humanist zu bleiben. Und dahinter steht die Geschichtskonstruktion, die wir schon kennen, auf Grund deren Melanchthon die Wahrheit der paulinischen Theologie sowohl in Augustin wie in Luther wiederfindet.

Im *Kampfe* muß sich die Richtigkeit dieses Geschichtsbildes beweisen. Melanchthon hat ihn unter dem Pseudonym Didymus Faventinus geführt[29]. Wohl im Januar 1521, noch ehe er die Niederschrift der Loci begann, hat er eine Verteidigung Luthers unter diesem Namen abgefaßt. Auch im Hinblick auf unser Thema bilden die Loci die direkte Fortsetzung dieser Verteidigungsschrift.

Der Angreifer — der römische Dominikaner Tommaso Rhadino und nicht, wie Melanchthon lange Zeit angenommen hatte, Hieronymus Emser in Leipzig — hatte sich selbst gegen Luther auf Augustin berufen. Und zwar auf den Philosophen Augustin — aber auch Luther ist nach Melanchthon kein absoluter Gegner der Philosophie (90, 9 ff.; CR 1, 221) — und auf den Mönchsvater Augustin — aber die evangelische Wahrheit besteht gegen die augustinische Tradition, wie sie im Orden Luthers, bei den Augustinereremiten, etwa von einem Aegidius Romanus oder einem Thomas von Straßburg weitergegeben worden war[30]. Nur wo sich ein Kirchenvater wie Augustin auf eine deutliche Aussage der Schrift stützen kann, besitzt er Autorität (107, 18 ff., 33 ff.). Andererseits ist Melanchthon davon überzeugt, daß diese Autorität der Väter leichter zugunsten der Reformatoren als der Scholastiker geltend gemacht werden (109, 20 ff.), ja, daß die Gegenseite sich nur mit Einschränkungen darauf berufen kann (109, 27 ff.). Die Geschichte wird damit zum Schauplatz des

[29] Didymus Faventinus adversus Thomam Placentinum, StA I, 56 ff.; vgl. Cl. 119. Die im Text folgenden Stellenangaben beziehen sich hierauf.

[30] 93, 32 ff.; CR 1, 225. Hier scheint in der Polemik — und zwar bei Luthers Gegnern, aber von Melanchthon unbestritten, — eine Erinnerung an theologische Zusammenhänge ordensgeschichtlicher Art aufzudämmern, die wir im einzelnen noch nicht zu erkennen vermögen. Die Dissertation von Otfried Müller (Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner, Breslau 1939) läßt zwar bei dem Franziskaner Kaspar Schatzgeyer nur ganz schwach, aber bei dem Augustiner Bartholomäus Usingen, dem Erfurter Lehrer Luthers, etwas stärker Einflüsse des spätmittelalterlichen Augustinismus erkennen; vgl. S. 5, 52 f., 96 ff.

innerkirchlichen Kampfes, die humanistische Vätertheologie dabei die Hauptwaffe. Und um das rechte Verständnis Augustins entbrennt hauptsächlich der Streit.

Aber wichtiger als diese Polemik ist die *innere* Auseinandersetzung Melanchthons mit Augustin. Sie findet erst statt — wir sahen es schon —, *nachdem* Melanchthon den Zugang zur reformatorischen Theologie Luthers gefunden hat. Diese bildet den Grundstein für das Lehrgebäude, das Melanchthon errichten wird, den Prüfstein für das, was er aus Augustin übernimmt. Die Schrift De spiritu et litera ist die Hauptquelle für diese Auseinandersetzung. Sie bildet in den Loci von 1521 gleichsam die Begleitmusik für die Behandlung aller Einzelprobleme, umspielt die Gedankenführung und hilft die Lösungen herbeiführen. Und schon in der letzten Vorstufe der Loci, den Capita vom Vorsommer 1520, setzt diese Auseinandersetzung mit Augustins De spiritu et litera ein[31]. Ihr wollen wir uns zum Schluß dieses Abschnittes zuwenden.

Der ganze Aufriß des melanchthonischen Entwurfes ist bestimmt von der *tötenden* Gewalt des Buchstabens. *Augustin* hatte sie in doppelter Weise begründet. Einmal hatte er sie in den Schriftstellen finden wollen, deren buchstäbliche Auslegung Absurditäten ergeben, also dem inwendigen Menschen keine Nahrung spenden würde und die darum nach geistlichem Verständnis ausgelegt werden müssen. Zum anderen hatte er darunter das den alten Menschen hindernde und das Gericht androhende Verbot Gottes begriffen[32].

Melanchthon hat nur die zweite Begründung übernommen. Eine allegorisierende Schriftauslegung von einer Entwertung des Bibelbuchstabens abzuleiten lehnt er stillschweigend ab. Sein Bruch mit der von Origenes herkommenden exegetischen Tradition, der auch Augustin durch Vermittlung des Ambrosius verhaftet war und die Erasmus auf seine Weise erneuert hatte, ist unter Luthers Einfluß vollständig geworden und läßt keine Theorie der Allegorese mehr zu.

Mit Paulus hatte *Augustin* die tötende Gewalt des Gesetzes von der Anstachelung durch die Konkupiszenz abgeleitet. Sie mehrte als Wirkung des göttlichen Verbotes (158,22 ff.) die Sündhaftigkeit einer Handlung (160,12 ff.). Dadurch daß das Gesetz nach Röm. 7,7 ff. *Erkenntnis* der Sünde vermittelt, (174,1 ff.) weckt es erst jenen rätselhaften Übertretungs*willen*, der ohne das Gesetz nicht vorhanden wäre (159,1 ff,; 180,18 ff.). Gleichzeitig aber führt es auch das Heilsverlangen des von seiner Drohung getroffenen Menschen herbei; er verlangt nicht nur nach einem Lehrer des Guten, sondern nach einem Helfer, der ihm Kraft zur Erfüllung spendet (161,19 ff.).

Melanchthon hat in den Capita alle diese Aussagen von Augustin bzw. Paulus übernommen. Auch für ihn ist das Gesetz ein unbestechlicher Richter,

[31] Oben S. 174 haben wir sie an einem kritischen Beispiel schon kennengelernt.

[32] CSEL 60, 158,1 ff.; 159,10; 160,12 ff. — *Drei*stellige Seitenangaben beziehen sich im folgenden Text auf diesen Abdruck von De spiritu et litera, *zwei*stellige auf die Capita in CR 21.

ein Gläubiger, der unerbittlich seine Forderungen eintreibt (29,48 ff.), ein Zornesbote, fordernd und erschrecklich (31,6). Aber die todbringende Gewalt legt Melanchthon nicht dem Gesetz als solchem bei. Er findet sie vielmehr mit Röm. 8,6 im fleischlichen Affekt, der durch das Gesetz geweckt wird, sich Gott nicht unterwerfen will, sondern ihn haßt (23,18 ff.). Bei Melanchthon spielt die Lehre von den Affekten von früh an eine besondere Rolle; aus der paulinischen Rhetorik will er sie in unserem Zusammenhange ableiten. Woher sie stammt, können wir hier nicht mehr untersuchen; daß sie nicht aus Augustin entnommen wurde, dürfte klar sein. Indem Melanchthon sie aber in die augustinische Lehre von der Konkupiszenz hineinträgt, gewinnt dieser Begriff und mit ihm der des Gesetzes eine neue Bedeutung. Dessen tötende Wirkung erstreckt sich dadurch weit über das von Augustin gesetzte Maß hinaus. Denn auch gerade vom Gesetz des Geistes geht sie aus. Für Augustin ist — wir werden noch davon hören — die lex spiritualis die lex fidei, die geisterfüllte Macht, die sich durch den Geist selbst im Menschen zur Erfüllung bringt. Für Melanchthon gilt: Leges spirituales affectum exigunt. Kein Mensch aber ist seiner Affekte mächtig, keiner kann also jener Forderung von sich aus nachkommen (27,28 ff.). Indem Gottes Geist auf Erneuerung der Affekte dringt, verschärft sich der Ernst der göttlichen Forderung ins Unendliche; indem sie für die Affekte unerfüllbar ist, verstärkt sie die todbringende Wirkung des Gesetzes.

Auch wenn wir von dem geschichtlichen Ursprung der Affektenlehre Melanchthons absehen, verstehen wir ohne weiteres, daß sie im Zusammenhang steht mit dem gewaltigen Umbruch, der die spätmittelalterliche Scholastik charakterisiert und der sich kurz umschreiben läßt als Triumph der unberechenbaren Willenskräfte über die maßvollen und maßsetzenden Gegebenheiten menschlicher Erkenntnis. Man hat diesen Umschwung auf einen Sieg der augustinischen *Willens*metaphysik zurückführen wollen, ohne zu berücksichtigen, daß für Augustin gerade auch in der Lehre vom Gesetz die sittliche *Erkenntnis* grundlegend ist. Sie bestimmt — und nicht der blinde Affekt — die Verantwortung des Menschen vor dem Gesetz. Indem er den Affekten ein Übergewicht über die Erkenntnis zuerkennt, hat sich der Okkamschüler Melanchthon ein kongeniales Verständnis der augustinischen Lehre vom Gesetz erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.

Vielmehr gilt: Durch den Einbruch der Affektenlehre ist bei Melanchthon die todbringende Gewalt des Gesetzesbuchstabens über das von Augustin gesetzte Maß hinaus gesteigert worden. Der antithomistische Satz: Vincitur adfectu ratio, der sich schon in der Declamatiuncula vom 25. Januar 1520 findet und in den Capita von 1520 und in den Loci von 1521 in abgewandelter Form wiederkehrt[33], gibt der paulinisch-augustinischen Anschauung von der tödlichen Gewalt des Buchstabens einen neuen Sinn. Er verschärft diese Ge-

[33] StA I, 31,1 f.; vgl. CR 21, 13,9: Cognitio servit voluntati; und 15,27: Affectus affectu vincitur; ebenso StA II 1, 13, 13, 30.

walt; er macht sie unberechenbar und unabwendbar. Hier scheidet sich Melanchthon von Augustin und stimmt der radikalen Einschätzung von Gesetz und Konkupiszenz zu, die Luther gelehrt hatte.

Um so größer ist die Übereinstimmung zwischen Melanchthon und Augustin in der Lehre von der *lebendigmachenden* Kraft des Geistes. Melanchthon hat sie schon in der Institutio von 1519 vertreten, noch ehe er sich mit De spiritu et litera näher beschäftigt hatte. Schon damals wurden gratia und spiritus einander gleichgesetzt; es ist der Geist der neugeschaffenen Affekte, der uns zum Guten treibt, ein „raptus omni cogitatione potentior" (53,40 ff.). Wir können hier nicht untersuchen, inwieweit diese Geistlehre Melanchthons aus der mittelalterlichen Scholastik und Mystik stammt. Auch wenn das der Fall wäre, hinge sie ja irgendwie mit Augustin zusammen. Hier können wir nur feststellen, daß sie aufs beste mit den Aussagen von De spiritu et litera übereinstimmt, daß Melanchthon sie, wo immer er sie auch vorgefunden hat, in dieser augustinischen Schrift bestätigt finden konnte.

Auch Augustin schildert die Geistgnade als eine übernatürliche Kraft, die als eine heilsame Medizin Wunden und Krankheiten heilt (161,11,22,25), in Christi Tod und Auferstehung „mystisch" dargestellt (161,26) und in der Taufe als „fons vitae" (162,23) mitgeteilt wird. Sie wirkt den guten Wandel (163,5, 159,11 ff.), die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut (157,14 f.) und entflammt zur Teilhabe an dem wahren Lichte (157,17 f.; 163,6) und zur Erhebung in das vollkommene Licht der visio beatifica (163,7 ff.).

Gewiß hat Melanchthon die platonisierenden Voraussetzungen dieser augustinischen Geistlehre nicht bejaht; gewiß erschien seinem Voluntarismus die unbeschränkte Erkenntnis Gottes nicht als das Ziel der Erlösung. Aber Melanchthon kann immer noch wie Augustin Gnade und Geist miteinander identifizieren (23,20). Obgleich er schon von Luther die Gleichsetzung von gratia und favor dei übernommen hat und die thomistische Rede von einer gnadenhaften Qualität der Seele ausdrücklich ablehnt (35,1 ff.), kann er dennoch in medizinischen (35,11) und kraftmäßigen Kategorien von der Geistgnade reden: Sie reißt uns fort zum Guten, zu lieben und zu tun, was im Gesetz uns geboten ist (29,9 ff., 15).

Aber immerhin, diese Dynamik erscheint gebändigter als in der Institutio von 1519. Sie strebt nicht mehr in das Unendliche wie bei Augustin, sondern hat ihr bestimmtes Nahziel in dem im Gesetz proklamierten Gotteswillen; auf ihn bleibt der Geist ausschließlich bezogen. Der Geist erfüllt freiwillig, was das Gesetz vergeblich vom Fleische fordert. Gewiß, man kann die Bindung der Geistgnade an das Gesetz auch in der augustinischen Bitte ausgesprochen finden: Da, quod iubes (175,23), und der neutestamentlichen Erfüllung dieser Bitte: Gratia data est, ut lex impleretur (187,23). Aber es ist doch wohl kein Zufall, daß Melanchthon jene Beschränkung einer ungebändigten Geisttreiberei vornimmt in der Zeit, da er am stärksten unter dem Eindruck von Luthers

Genesispredigten stand. Wenn Luther hier die Wirkung des Geistes streng auf die Erfüllung des Gesetzes bezog[34], dürfen wir annehmen, daß Melanchthon auch in diesem Stücke von ihm das Entscheidende gelernt hat.

Freilich besteht in dieser Beziehung ein bezeichnender Unterschied zwischen Augustin und Luther. Wenn jener sagt, der Neugeborene erfülle in der Kraft des Geistes das, was das Gesetz fordert, dann ist für Luther dadurch die Forderung als solche ausgelöscht, das Gesetz aufgehoben. Für Augustin ist die Forderung dadurch gerade bekräftigt, das Gesetz in seiner fortdauernden Gültigkeit bestätigt.

Melanchthon hat den hier aufbrechenden Gegensatz zwischen seinen beiden Lehrern nicht bemerkt. Er war deshalb auch nicht imstande, seine Stellung auf Luthers Seite zu beziehen. Indem er in bezug auf die Gültigkeit der lex spiritualis dem Einfluß Augustins verhaftet blieb, hat seine Lehre vom Gesetz später die bekannte von Luther abweichende Entwicklung nehmen können[35].

Aus jener Haltung Augustins ergibt sich aber die dauernde *Zusammengehörigkeit* von tötendem Buchstaben und lebenschaffendem Geist. Das Gesetz ist beständig auf den Geist hin angelegt. Er soll und will die guten und löblichen Forderungen des Gesetzes erfüllen. Nur wo sich der Geist dem Gesetz entzieht, wirkt der Buchstabe tötend. Eigentlich aber ist das Gesetz die dauernde Richtschnur für einen guten, Gott wohlgefälligen Wandel (157,25 ff.; 158,22 ff.; 160,13; 180,18 ff.). Auch für den Gerechten bleibt seine Gültigkeit bestehen, sofern er ein Gerechter bleiben will (169,6 ff.). So ist auch für Melanchthon zwar die tyrannische Herrschaft des Gesetzes, nicht aber dessen Gültigkeit aufgehoben. Es will noch dauernd erfüllt werden; die Erfüllung aber kommt nicht aus ihm selbst, sondern aus der Kraft des Geistes (29,7 ff.). Deutlich vermag Melanchthon von einer Abschaffung nur im Hinblick auf das zeremoniale und iudiziale Gesetz zu reden (27,43 ff.).

Indem Melanchthon als einziges Ziel der Geistgnade die Erfüllung des Gesetzes bestimmte, hat er zwar einem enthusiastischen Libertinismus, der ihn bedrohte, den Zügel angelegt; aber er hat doch dabei nur ein Teilmoment aus der augustinischen Geistlehre herausgenommen und verabsolutiert. Er ist damit weder deren ganzem Reichtum gerecht geworden noch hat er das Verhältnis, das für Luther zwischen Geist und Gesetz bestand, richtig gewertet.

Melanchthon unterscheidet sich von Augustin auch im Hinblick auf den *Ursprung* der Geistgnade. Sie ist für ihn ganz eindeutig und ausschließlich Christusgnade. Christus der Mittler teilt den Geist aus und hilft dadurch zur

[34] W 9, 347,28 ff., zusammenfassend zu Gen. 8: „Priore capite Cepimus dicere homini innovato per spiritum non esse Opus ulla lege, cum sua sponte faciat et libere id, quod iubet lex, facit autem quicquid invenit manus eius promiscue. — Die Predigten über Gen. 8 sind am 30. Oktober und 6. November 1519 gehalten. Zu Luthers gleichzeitig im Kl. Galaterkommentar geübter Kritik an De spiritu et litera vgl. die Tübinger Dissertation von Karin Bornkamm: Luthers Auslegungen des Galaterbriefes von 1519 und 1531, 1958.

[35] Alles Nähere in meinem Aufsatz in der Gedenkschrift für Werner Elert (1954): Lex spiritualis bei Melanchthon bis 1521; S. 171 ff.

Erfüllung des Gesetzes. Das gehört damit in Christi Reich hinein. In Christus haben wir Freiheit vom Gesetz, insofern wir in seinem Reiche an ihn und nicht an das Gesetz gebunden sind. Er ist nicht Gesetzgeber, sondern Erfüller. Und wir erfüllen das Gesetz, weil und soweit wir in Christus sind (29,9 ff., 46). In dieser christologischen Verwurzelung der Geistgnade brechen Motive auf, die uns aus Luthers Freiheitstraktat geläufig sind und die sich schon früher bei ihm finden. Wir haben hier ohne Frage ein Moment der Verpersönlichung der Gnade zu erblicken; der Versachlichung der augustinischen Geistvorstellung hat Melanchthon dadurch Einhalt geboten.

Wir haben in diesem letzten kurzen Überblick nur zeigen wollen, wie die Grundmotive von Augustins De spiritu et litera sich in den Capita von 1520 in mannigfaltiger Abwandlung wiederfinden. Wir könnten die innere Auseinandersetzung mit Augustin, in der Melanchthon damals begriffen war, noch an manchen Einzelheiten illustrieren. Wir sparen uns das auf für unsern dritten Abschnitt, in dem wir diese Auseinandersetzung anhand der Loci von 1521 verfolgen, dabei auf ihre Vorstufen gelegentlich zurückgreifen und die in den Capita sich anbahnenden Entwicklungslinien schärfer nachziehen.

III.

Das Urteil über Augustin in den Loci und in gleichzeitigen Äußerungen (S. 182) — die Identifizierung von Luther und Augustin in der apologetischen Geschichtsbetrachtung (S. 184) — Augustin als ‚Platonist' in der kritischen Geschichtsbetrachtung (S. 187).
Die Auseinandersetzung mit Augustins De spiritu et litera in den Loci (S. 190): Lex operum und Lex fidei (S. 190) — das Verhältnis der beiden Testamente und die Abschaffung des Gesetzes (S. 191) — die Geistgnade als Wortgnade (promissio) (S. 192) — die Geistgnade als eingegossene Kraft (S. 194) — quatenus peccator (S. 195).
Schlußzusammenfassung im Blick auf die Loci (S. 197) — im Blick auf die ganze Abhandlung (S. 197).

In den Loci von 1521 erscheint Augustin als der einzige Kirchenvater, dessen Autorität Melanchthon, wenn auch mit Einschränkungen, anerkennt. Seine Zustimmung bezieht sich indessen nur auf die antipelagianischen Schriften, auf deren Urteil über den freien Willen, über die Gefangenschaft unter der Erbsünde und über die Entstehung der Buße als eines göttlichen Werkes. Melanchthon weiß, daß Augustin früher über diese Probleme anders geurteilt hat; er lehnt die Frühschriften nicht nur an diesen Punkten, sondern generell ab[36]. Dankbar nimmt er die Bundesgenossenschaft des afrikanischen Mönchsvaters in Anspruch in der Frage der apostolischen Räte und des staatlichen Straf- und Vergeltungsrechtes (51,25 ff.). Die Schrift De spiritu et litera betrachtet er als Inbegriff der Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen; ihren Verfasser

[36] StA II, 1, 8,12 ff.; 19,11 ff.; 130,34 f.; 36,2 f. — Angabe von Seite und Zeile beziehen sich im folgenden Text immer auf den Abdruck der Loci in diesem Band der Stupperichschen Studienausgabe. Daß Engelland hier 19,12 die Kenntnis der antipelagianischen Schriften auf De gratia Christi et de peccato originali (CSEL 42, 123 ff.) beschränken will, ist nicht zwingend.

stellt er in eine Reihe mit Luther selbst, und beide sieht er als seine unerreichten Lehrmeister an (128,35 ff.; 140,17 ff.).

Freilich, auch dieses hochgespannte Urteil über Augustin schließt Kritik nicht aus. Die figurale Deutung des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes nimmt Melanchthon ihm nicht ab; nur noch der usus theologicus des Sittengesetzes hat für den Christen Bedeutung (134,27 ff.). Noch ausführlicher als in den Capita[37] lehnt er jetzt die Abstufungen der augustinischen Wertethik ab; als eine müßige Kasuistik erscheint sie ihm, würdig des Heiden Cicero oder der scholastischen Summenschreiber (158,13 ff.).

Wie Melanchthon im Kolleg und vor seinen Studenten über Augustin sprach, zeigen zwei Bruchstücke, die sich in einer Flugschrift aus dem Jahre 1523 erhalten haben, selbst aber aus der Zeit *vor* Abfassung der Loci stammen[38]. Melanchthon will einen Nürnberger Studenten einführen in seine Theologie und gibt ihm Anleitung für seine privaten Studien. Die Parole heißt: Ad fontes! zur Schrift selbst! Die neueren Theologen bieten zu deren Verständnis keine Hilfe, aber ebensowenig die Kirchenväter, Augustin ausgenommen und einige wenige Griechen. Origenes? — er philosophiert zu sehr; Hieronymus? — nicht einmal in seinen Pauluskommentaren erreicht er die Meinung des Apostels. Verschwunden ist die Übereinstimmung zwischen Augustin und Hieronymus, die die Wittenberger Reformatoren dem biblischen Humanismus zuliebe im Kleinen Galaterbriefkommentar von 1519 feststellen zu können gemeint hatten. Die Grundlinien der erasmischen Theologie sind verlassen. Man darf Origenes, Ambrosius, Hieronymus nur mit Vorsicht lesen, muß immer dessen gewärtig sein, daß sie der apostolischen Wahrheit widersprechen. Hilarius und vor allem Cyprian haben die Macht der Gnade besser verstanden; aber selbst dieser tut oft der Schrift Gewalt an.

Augustin als einziger — und nur in seinen antipelagianischen Schriften — gibt zu, daß ein gutes Werk nur durch den heiligen Geist zustande komme, und erkennt die philosophischen Tugenden an als das, was sie sind, als Sünden. Unter diesem Gesichtspunkt überprüft Melanchthon die von Amerbach in Basel veranstaltete Urausgabe der Werke Augustins von 1506. Nur die Bände 6, 10

---

[37] Vgl. oben S. 174 zu Anm. 23.

[38] Sie gehören für sich zusammen, vielleicht auch mit dem Elogion De Luthero et Erasmo (CR 20,699 f.) und einer „Ratio discendi", (CR 20,701—704), die, sorgfältig disponiert und stilisiert, wohl Teil nicht einer gewöhnlichen Vorlesung, sondern einer akademischen Rede war, die von der Bedeutung humanistischer Studien für die drei oberen Fakultäten handeln sollte. Diese beiden Stücke gehen den uns interessierenden in dem Sammeldruck voran. Für uns kommt vor allem in Betracht ein Brief an einen nicht genau zu identifizierenden Studenten aus der bekannten Nürnberger Familie Ebner, der auf den 12. Februar 1521 zu datieren ist, und eine Anweisung, von Melanchthon wohl an denselben Briefempfänger gerichtet, „Quonam iudicio legendi Autores" (CR 20, 703—708), mit einer Empfehlung von Luthers Freiheitstraktat, also frühestens Ende November 1520 entstanden. Vgl. Cl. 131 und von der dort genannten Literatur besonders ZKG 43, 1924, S. 223 f.

und 11, die antipelagianische Schriften enthalten, kommen für den Theologiestudenten in Betracht. Melanchthon weiß, daß in Bd. 11 auch pseudoaugustinische Werke enthalten sind; ob er auch das Hypognosticon dazu rechnet, ist nicht ersichtlich. Er ist in jedem Falle am Inhalt, nicht am Verfasser interessiert.

Den untersten Rang in Melanchthons Wertschätzung hat die Schrift De libero arbitrio inne; kein Wunder, daß die Rechtfertigung des freien menschlichen Willens, die Augustin da den Manichäern gegenüber versucht, auf ihn einen gequälten Eindruck macht. Die Schrift De gratia et libero arbitrio wird als eine Richtigstellung des augustinischen und als eine Unterstützung des reformatorischen Standpunktes gewürdigt. Die an der pelagianischen Kontroverse noch vorbeigehende Schrift De fide et operibus gibt Anlaß, im Vergleich mit Luthers Freiheitstraktat die Sola-fides-Lehre zu entwickeln; Augustin hat diese Lehre aus Furcht vor Mißverständnissen nicht immer korrekt wiedergegeben, aber im Grunde auf sie abgezielt; sie ist das Kriterium, von dem aus man alle Väterschriften richtig beurteilen kann.

Welch eine sichere sachliche Kritik übt Melanchthon an Augustin! Wahrlich, hier gilt nicht: Der Jünger ist nicht über seinen Meister. Denn Melanchthon will hier nicht Jünger sein und läßt Augustin nicht als Meister gelten. Die theologische Meisterschaft gebührt Luther in seiner Interpretation der paulinischen Theologie. Und Melanchthon ist sein Geselle, im Begriff, in der Auseinandersetzung mit Augustin in den Loci sein Meisterstück anzufertigen, bereit, die Lehrlinge, die Studenten, in dieser Auseinandersetzung zu schulen. Unter Melanchthons Führung wird sich die künftige Wittenberger Theologie bemühen, im Vergleich mit Augustins Aussagen die Eigenart der reformatorischen Lehre herauszuarbeiten und dabei doch ihren Zusammenhang mit der echten — paulinischen — Tradition in der Kirchengeschichte zu erweisen.

In der Verteidigung der Wittenberger Reformation — Anfang 1521, gleichzeitig mit der Entstehung der Loci — und in der Abwehr der Sorbonne spielt dieser historische Gesichtspunkt eine entscheidende Rolle. Es ist nichts Geringes, daß Luther gerade mit Augustin und gerade in den beiden Hauptanliegen, die er mit ihm teilt — freier Wille und Gnade —, völlig übereinstimmt. Das beweisen die Kommentare zum Galaterbrief, die beide geschrieben haben, das bezeugen die großzügig und von Luther her auszulegenden antipelagianischen Schriften des Kirchenvaters.

Und Augustin steht mit diesem Zeugnis nicht allein, er wird unterstützt von Zeugen der Wahrheit — der Begriff „testes" wird in diesem Zusammenhang von Melanchthon wiederum gebraucht. Solch ein Zeuge ist aus der Zeit vor Augustin vor allem Cyprian, auf dessen Vaterunserauslegung er sich gerne berief. Spätere Zeugen sind im lateinischen Sprachgebiet der unbekannte Verfasser von De vocatione gentium, im griechischen Maxentius. Sie alle bezeugen, daß die evangelische Rechtfertigungslehre keine neue Auslegung der Schrift

bietet, sondern die alte, richtige ist[39]. Und in anderen, weniger zentralen Fragen kommen andere Zeugen Augustin mit ihrem Bekenntnis der Wahrheit zu Hilfe: So Hilarius und Chrysostomus in der ethischen Forderung, dem Übel nicht zu widerstehen, einer Forderung, die an jeden Christen gerichtet ist und die die Herausbildung eines besonderen Standes der Mönche unmöglich macht; denn was von ihnen als Befolgung eines bloßen Ratschlages ausgegeben wird, ist in Wirklichkeit ein für alle Christen verpflichtendes Gebot[40].

Daß die Zeugen der Wahrheit vor den Augen der Welt als Ketzer dastehen müssen, diese geschichtstheologische Anwendung der theologia crucis hat Melanchthon Luther nachvollzogen. Der Reformator wie sein Vorgänger Augustin, beide sind als Manichäer verschrieen worden. Beidesmal sind es Pelagianer, die solche Beschimpfungen ausstoßen. Und die Verteidigung, mit der Augustin die Beschuldigung von sich abwies, bezieht sich auch auf Luthers Lehre. Denn nie ist es weder dem einen noch dem anderen in den Sinn gekommen, im Hinblick auf den Fall des Menschen von einer irreparablen Substanzveränderung zu sprechen; beide haben das Wesen des Menschen in seiner Freiheit begriffen[41].

Eine völlige Identifizierung also von Luther und Augustin nimmt Melanchthon vor, im Guten wie im Bösen. Zeugen der Wahrheit sind sich in ihrem Zeugnis grundsätzlich gleich. Sie stehen nicht auf, getrieben von der Kraft ihrer persönlichen Überzeugung, sondern bezwungen von der Wahrheit, die über sie verfügt. Und sie leiden nicht unter den Folgen ihrer Entschlüsse und Taten, sondern unter dem Widerspruch, den die Wahrheit notwendig allezeit finden muß. Die Glieder in der Kette der Wahrheitszeugen, die wichtigsten unter ihnen Augustin und Luther, sind nicht Persönlichkeiten von schöpferischer Kraft und eigentümlicher theologischer Prägung; sie sind ebenso wie die ihnen entgegenstrebenden Bewegungen und Kräfte Repräsentanten überpersönlicher Gewalt. Wahrheit und Lüge stehen hier, nach ewigen unveränderlichen Gesetzen geprägt, unvermittelt einander gegenüber. Die Zeugen sind nicht Individualitäten; auch Augustin und Luther sind das nicht. Was sie als persönliche Meinungen an sich tragen, muß als etwas Unwesentliches, Zufälliges von ihnen abgestreift werden.

So werden sie auch das, was sie sind, nicht im persönlichen Kontakt miteinander. Augustin als der ältere kann den jüngeren nicht in seiner reformatorischen Entwicklung beeinflussen; auch Melanchthon gegenüber vermag er es nicht. Geistliches Leben, Kräfte theologischer Erkenntnis zu wecken vermag nur das Wort. Es stellt seine Wahrheit ans Licht in seinen Zeugen Augustin und Luther und in den kleineren Lichtern, die sie umgeben. Geschichtliche Tradition ist keine Weitergabe der Wahrheit von Person zu Person, sondern ein Durchbruch der Wahrheit, rätselhaft in dem Moment seiner Entstehung und rätselhaft

---

[39] Hier und im Folgenden aus der Apologia Melanchthons, die im Sommer 1521 gleichzeitig mit den Loci und in Abwehr der Determinatio der Sorbonne entstand, StA I, 147, 17 ff.

[40] StA I, 148, 25 ff.

[41] StA 1, 151, 23 ff.

in der Auswahl der Persönlichkeiten, an denen und durch die er erfolgt. Die Zeugen sind Werkzeuge; nur das, was ihrem Auftrag dienlich ist, ist von geschichtlicher Bedeutung.

Der Ablauf der Geschichte, in der die Zeugen der Wahrheit und ihre Gegner auftreten, gewinnt damit einen zwangsläufigen, fast gespenstischen Charakter. Das Verhältnis, das etwa zwischen Luther und Augustin besteht, ist vorgegeben. Der Vergleich einzelner ihrer Aussagen, der Nachweis etwaiger Verschiedenheiten ist unerheblich, ändert nichts an ihrer grundsätzlichen Übereinstimmung. Die Sorbonne hat in der Bußlehre einen Widerspruch Luthers gegen Augustin festgestellt; Melanchthon ist an einer solchen Einzelheit uninteressiert, geht gar nicht darauf ein[42]. Er stellt nur fest, daß die Pariser Theologen mit den Pelagianern ebenso identisch sind wie Augustin mit der Schrift und mit Luther. Demnach *können* sie in ihrer Verblendung die augustinische Gnadenlehre gar nicht begreifen, sie *müssen* mit ihren scholastischen Begriffsunterscheidungen den Sinn der paulinischen und augustinischen Aussagen verfehlen. Das, was ihre Definitionen eigentlich bezeichnen, widerspricht ihren eigenen Behauptungen, zu deren Beweis sie jene Aufsplitterung der Begriffe vorgenommen haben. An den entscheidenden Formulierungen von De spiritu et litera wird diese völlige Verblendung der Gegner aufgezeigt; der Verfasser der pseudoambrosianischen Schrift De vocatione gentium bestätigt nur, was überall hervortritt: Niemanden gibt es an der Sorbonne, der Augustin sinngemäß zu deuten vermöchte.

Sicherlich entspricht diese Art der Polemik und das Bild vom Ablauf der Geschichte, das dahintersteht, nicht unseren Vorstellungen. Aber wir müssen damit rechnen, daß unsere Frage nach historischen Einflüssen und Abhängigkeiten, unsere Bemühungen um eine historisch genaue Erfassung der Lehrbildungen nicht die Fragen und Bemühungen des 16. Jahrhunderts sind. Wir müssen zugeben, daß Melanchthon mit gutem Gewissen beides vermag: im internen Schulbetrieb die antipelagianischen Schriften Augustins von den Prinzipien reformatorischer Theologie aus einer immanenten Kritik zu unterziehen und zugleich in der Polemik nach außen hin jene Schriften als eine geschlossene Einheit zu behandeln, die die von Luther wiederentdeckte Wahrheit der heiligen Schrift bezeugt.

Der Spannungsbogen, der hier besteht, ist uns schon in den Loci vor Augen gekommen. Wie grundsätzlich er verstanden werden muß, wie tief die Kritik, die Melanchthon übt, in die Substanz der augustinischen Theologie eingreift, müssen wir uns anhand einer Analyse der Loci noch deutlich machen.

Zustimmung und Kritik fanden wir hier wie überall in den Schriften Melanchthons nebeneinander; aber nirgendwo wie hier hat das komplexe Urteil eine solche grundsätzliche Bedeutung. Denn es wird hier wie in der Lehranweisung

---

[42] CR 1, 377; StA I, 158, 23 ff.

für den Studenten Ebner begleitet von einer radikalen Absage an diejenigen Kirchenväter, die für Erasmus und seine Anhänger die eigentliche Autorität darstellten: an Origenes und von seinen Nachfolgern nicht nur an Hieronymus, sondern jetzt auch an Ambrosius, den Lehrer Augustins. Speziell das Ansehen des Hieronymus ist, auch in seiner Eigenschaft als Philologe und Exeget, ins Wanken geraten (131,24 ff.; 72,13 ff.). In programmatischer Form, gleich im Widmungsbrief an Tilemann Plettener, erfolgt diese Absage (4,38 ff.); Melanchthons Verhältnis zu Erasmus wurde dadurch für immer zerstört[43].

Tritt aber in dieser Abweisung der humanistischen Väterautoritäten nicht gerade die einzigartige Würde besonders hervor, die Augustin für die Wittenberger Theologen besitzt? Das wäre der Fall, wenn wir berechtigt wären, den afrikanischen Kirchenvater auszunehmen von der grundsätzlichen Absage, mit der Melanchthon die altkirchlichen Autoritäten generell bedenkt. Erst damit wird sein Abstand von Erasmus und dessen Schule vollends deutlich.

Auch die alten Väter haben — so führt Melanchthon in den Loci aus (8,12 ff.) — die biblische Sünden- und Gnadenlehre verdunkelt und in der Lehre vom freien Willen der Philosophie und ihrem Vernunftbegriff zu starke Konzessionen gemacht. Soweit sich dieses Urteil auf die Willenslehre beschränkt (8,32), ist wenigstens der ältere Augustin, der die antipelagianischen Schriften verfaßte, sicherlich davon auszunehmen. Aber es findet sich auch in allgemeinerer Fassung. Bei allen Kommentatoren der heiligen Schrift, so stellt Melanchthon fest, gibt es Auslegungen, die die biblische Wahrheit in ihrer Reinheit verdunkeln, vieles, was nicht dem Geist Gottes entspricht, sondern der menschlichen Philosophie und ihrer Hochschätzung der verderblichen Vernunft (4,31 ff.). Origenes, Ambrosius und Hieronymus gelten nur als besonders krasse Fälle dieser Verkehrung (4,38 ff.); mit keinem Wort wird gesagt, Augustin sei von ihr frei geblieben.

Im Gegenteil, indem diese umfassende Kritik an der Väterexegese ganz grundsätzlich durchgeführt wird, bleibt kein Kommentator, auch Augustin nicht, von ihr verschont. Alle haben sie ihre Konzession an die Philosophie gemacht, alle haben sie den Vernunftbegriff in seiner platonischen Fassung übernommen. Infolgedessen gibt es nirgends eine reine Schriftauslegung. Sondern wie die mittelalterliche Theologie durch Aristoteles verfälscht wurde, so die altkirchliche — gleich nach den reinen Anfängen zur Zeit der Apostel — durch Plato. Die Vätertheologie steht unter demselben Verdikt wie die Scholastik: sie hat die geistliche Wahrheit an die fleischlich-profane preisgegeben (8,35 ff.).

Eine andere Vorstellung vom Geschichtsablauf steht hinter diesen Aussagen als die gewesen war, die Melanchthon in der Verteidigung der Reformation entwickelt hatte. Das humanistische Verfallsschema kommt hier bei ihm zur letzten Konsequenz, die lutherische Lehre von der alleinigen Wahrheit des

[43] Vgl. meinen Aufsatz ARG 49, 1958 (Festschrift Gerhard Ritter, S. 89—115): Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus.

Wortes Gottes wird hier zum geschichtsphilosophischen Prinzip gemacht. Die Zeugen der Wahrheit wie Augustin und seine Gefolgsleute haben keinen Platz mehr in einer Geschichte, die gleich nach ihren reinen Anfängen in das völlige Verderben geführt hat. Das Wort Gottes ist nicht mehr die souveräne Macht, die immer wieder in der Geschichte sich ihre Zeugen als Werkzeuge erwählt; es ist die klassische Wahrheit, die in dem goldenen Zeitalter der Apostel aufgeleuchtet ist, dann aber verdunkelt wurde. Nichts hat von Melanchthon her so stark im Protestantismus nachgewirkt wie diese unreformatorische, aus einer Radikalisierung der humanistischen Geschichtsanschauung erwachsene Vorstellung von den apostolischen Schriften als Bekundungen klassischer, inzwischen aber verdorbener Wahrheiten.

Was wir so als eine radikale Auswirkung erasmischen Geschichtsdenkens begreifen müssen, war im Augenblick seiner Entstehung zugleich ein radikaler Bruch mit der Theologie des Erasmus. Denn diese beruhte auf der inneren Übereinstimmung zwischen der reinen Vätertheologie und den Schriften der Apostel. Für Melanchthon gab es diese Übereinstimmung nicht generell, sondern nur gelegentlich; sie mußte von Fall zu Fall nachgewiesen werden. Melanchthon kannte keine reine Vätertheologie, sondern nur eine durch den Platonismus verdorbene. Zwischen Patristik und Scholastik bestand für ihn nur ein gradueller Unterschied; die Grade sind bestimmt durch das Maß des Abstandes, das zwischen dem christlichen Glauben und Plato auf der einen, Aristoteles auf der anderen Seite besteht. Ein Abstand aber ist in jedem Falle vorhanden.

Ursprünglich hatte Melanchthon eine solche Differenz zwischen Plato und dem Christentum nicht erkennen lassen. Im Gegenteil, man kann bei ihm wie bei dem jungen Luther der Galaterbriefvorlesung von 1516/17 von einem „antiaristotelischen Interesse an Plato" reden, das bei Luther noch in der Aristoteleskritik seiner Heidelberger philosophischen Thesen von 1518 nachwirkt[44]. Melanchthons Hochschätzung Platos, die er mit Luther und mit seinen humanistischen Zeitgenossen teilt, spricht sich aus in der Einleitung zu seiner Rhetorik vom Januar 1519; noch genau ein Jahr später wirkt sie in der Lobrede auf Paulus nach[45].

Aber schon hatte sich, veranlaßt durch einen Stellungswechsel Luthers, auch bei Melanchthon eine andere Einschätzung angebahnt. Im Februar 1519, mitten in den Vorbereitungen zum Druck seiner zweiten Psalmenvorlesung und nach Ausbruch der offenen Feindschaft mit Eck hatte Luther gegen die Erneuerung der areopagitischen Mystik durch den Ingolstädter Theologen und damit gegen die Plato-Renaissance seiner Zeit protestiert, seinen Protest auch in der Vorrede zum Druck seiner Galaterbriefvorlesung ausgesprochen. Fast in denselben Tagen warnt Melanchthon, pseudonym für den Druck der Galaterbrief-

[44] v. Schubert und Meißinger W 57 (Gal.), 94 zu Gal. 4, 19; bei Meißinger auch der Hinweis auf W 1, 355, 16 f., 18 f.

[45] CR 1, 65; StA 1, 35, 11 ff.

vorlesung ebenfalls eine Empfehlung verfassend, vor einer spielerischen Anwendung platonischer Philosopheme auf die heilige Schrift. Er tut es mit dem Ausdruck allerhöchsten Respektes vor dem großen Philosophen, aber doch auch im Bewußtsein der grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen dem Evangelium — hier gut erasmisch noch philosophia christiana genannt — und der weltlichen Philosophie[46].

In aller Öffentlichkeit und Rücksichtslosigkeit hat Luther in der Schrift Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche sein Wort gegen eine Platonisierung des Christentums gesprochen. „Platonizans magis quam christianizans" — dieses Urteil, das Luther auf den Areopagiten beschränkt hatte, wird von Melanchthon auf die ganze Patristik ausgedehnt: *alle* Kirchenväter sind der platonischen Philosophie verfallen. Dabei besitzt er durchaus einen Blick dafür, daß sich der platonische Einfluß nicht nur direkt, sondern etwa auch auf dem Wege über Cicero geltend machen konnte. Und über Plato, Aristoteles und Cicero fallen gleich scharfe Worte: Die ganze heidnische Philosophie ist von Selbstvertrauen, Eigenliebe und Hochmut bestimmt; ihre Wirkungen auf die Gemüter sind also in jeder Ausprägung gleich verderblich[47].

Indem Luther und Melanchthon so in der Theologie der Kirchenväter platonische und christliche Tradition voneinander scheiden, haben sie die humanistische Geschichtsanschauung ein gutes Stück weiterentwickelt. Sie haben einen Maßstab gewonnen, mit dem sie den Unterschied zwischen der Offenbarung der Schrift und ihrer Auslegung durch die Väter genau feststellen konnten. Eine Geschichtskritik, die mehr ist als bloße Textphilologie, ist damit angebahnt. Die absolute Wahrheit der klassischen Offenbarungsurkunden und der Abstand, in dem alle Menschenmeinungen ihr gegenüber sich befinden, wird geschichtlich verständlich gemacht.

Indem so die Echtheit von Schrift und Vätertradition zerbricht, auf der die christliche Philosophie des Erasmus beruhte, werden deren Voraussetzungen aufgehoben, zugleich aber wird die Methode geschichtlicher Kritik aufs äußerste verfeinert. Aus den religiös-theologischen Intuitionen Luthers ist dieser Fortschritt erwachsen; Melanchthon hat ihn auf die Deutung des Gesamtverlaufes der Geschichte angewandt. Er hat damit die Sonderstellung, die er Augustin von einem inhaltlichen Verständnis des Paulinismus, also von theologischen Voraussetzungen aus zuerkannt hatte, aus geschichtsmethodologischen Gründen ganz wesentlich eingeschränkt. Auch Augustin gehört in die Reihe der christlichen Platoniker.

---

[46] W. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, S. 117 f.; aus den hier gelieferten Nachweisen ergibt sich die Datierung der pseudonymen Vorrede — vgl. aus ihr W 2, 444, 8 ff. — auf die ersten Tage des Februar; zur Datierungsfrage Cl. 56. Über Erasmus braucht jenes Urteil noch nicht hinauszuführen; ähnliche Entgegensetzungen zwischen der philosophia christiana und der sapientia mundi finden sich auch bei ihm: Holborn 141, 21 ff.; 144, 18 ff.; 194, 27 ff.; 210, 33 ff.; 236, 6 ff.; 299, 19 ff.; 300, 30 ff.

[47] W 6, 562, 8 ff.; StA II, 1, 9, 2 ff.; 21, 31 ff.; bes. 22, 18 ff.; 42, 6 ff.

Wir betonen damit noch einmal: Augustin ist von der Ablehnung der patristischen Theologie, die Melanchthon in den Loci vollzieht, nicht ausgenommen, kann auch in dem Hauptteil seiner Schriften nicht davon ausgenommen werden. Die Auswahl, die Melanchthon von ihm übrig behält, fällt ja auch in bezug auf die antipelagianischen Schriften klein genug aus; und selbst hier bleiben viele kritische Fragen offen. Augustin ist Zeuge der Wahrheit, aber eben nur insoweit er sie klar ausspricht. Er muß gemessen werden an ihr; und was ihr in seinen Schriften — auch in den antipelagianischen — nicht oder nicht klar genug entspricht, dem muß widersprochen werden.

Die innere Auseinandersetzung, die damit einsetzt, soll abschließend an Hand der Loci von 1521 verfolgt werden. Wir stellen dabei wiederum — wie schon im vorangehenden Abschnitt dieser Abhandlung im Blick auf die Capita — Augustins De spiritu et litera in den Vordergrund.

Ich habe an anderer Stelle[48] nachgewiesen, daß Melanchthon im Nachsommer und Herbst 1521 die zweite Hälfte seiner Loci im Zustande großer Unsicherheit abgefaßt hat. Sie war hervorgerufen einerseits durch die Ereignisse in Wittenberg, besonders Karlstadts radikales Vorgehen, andererseits durch Luthers briefliche Äußerungen, vor allem aber durch den Eindruck, den die inzwischen erschienene Schrift gegen Latomus auf Melanchthon gemacht hatte. Unter Bezugnahme auf Luthers Freiheitstraktat ringt er in den letzten Kapiteln der Loci um das rechte Verständnis der christlichen Freiheit und um das rechte Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Und dabei beruft er sich auch auf Augustins De spiritu et litera als Zeugnis für die Freiheit eines Christenmenschen, ja er will diese Schrift seinen eigenen Ausführungen vorgezogen wissen, rückt Augustin an Luthers Seite und stellt beide Lehrmeister weit über sich selbst[49]. Man hat fast den Eindruck, Melanchthon habe in seiner inneren Unsicherheit Augustins Schrift aufs neue zu Rate gezogen; jedenfalls läßt sich in der zweiten Hälfte der Loci seine Auseinandersetzung mit ihr besonders deutlich wahrnehmen. Wir tun deshalb gut daran, das fortdauernde Gespräch, das Melanchthon mit Augustin führt, von dieser Stelle aus zu verfolgen.

Es handelt sich dabei für beide Partner um die Freiheit vom *Gesetz*, die dem Christenmenschen zukommt. Worin gründet sie, wieweit erstreckt sie sich sachlich und zeitlich?

Es geht beiden Partnern um das rechte Verständnis von Röm. 7. Nach ihrer Textvorlage unterscheiden sie zwischen der lex operum, die den Menschen im Selbstruhm seiner Eigengerechtigkeit verblendet und ihn so unter der Sünde gefangenhält, und der lex fidei, die zunächst von beiden im Blick auf die Erkenntnis der Sünde, den usus theologicus des Gesetzes also, gewürdigt wird. Hier hebt freilich schon der Unterschied an. Augustin will diese beiden

---

[48] Luther-Jahrbuch 1958, bes. S. 170 ff.
[49] StA II, 1, 128, 35 ff.; 140, 17 ff.; vgl. oben S. 183.

Wirkweisen des Gesetzes in einen organischen Zusammenhang gerückt wissen. Sie sind beide auf dasselbe Ziel, nämlich die Erfüllung des Gotteswillens gerichtet. Sie bedienen sich beide allerdings verschiedener Mittel, um dieses Ziel zu erreichen: Was die lex operum unter Drohungen befiehlt, gewährt die lex fidei dem betenden Glauben, wobei dieser durch den Ernst der Drohung und unter dem Eingeständnis eigener Schwäche geweckt wird. Die beiden Wirkweisen des Gesetzes sind also auf gegenseitige Ergänzung hin angelegt; auch die fides orans ist eine Folge des Gesetzes[50]. Von einer Freiheit vom Gesetz kann also hier nur in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein.

Demgegenüber hat sich Melanchthon schon im ersten Teil seiner Loci[51] bemüht, den Unterschied zwischen den beiden Anwendungsweisen des Gesetzes scharf herauszuarbeiten: Im ersten Falle wird das Gesetz fleischlich gebraucht, führt es zu einer heuchlerischen Gerechtigkeit, zu einer fiktiven Sicherheit, zu einer Verachtung Gottes und, wenn die Todesdrohung des Gesetzes vernommen wird, zum Gotteshaß. Von dieser Haltung aus gibt es keinen Übergang zur fides orans; der Heilsglaube ist kein Eingeständnis menschlicher Schwäche; die Kluft zwischen der lex operum und der lex fidei ist für Melanchthon unüberbrückbar.

Denn für ihn wird nicht die Schwäche, sondern die Sünde des Menschen durch das Gesetz bezeugt (76, 4 ff.). Der Fluch der Verdammnis und die schreckliche Verwirrung, die er auslöst, werden an Hand prophetischer Sprüche mit einer drastischen Unmittelbarkeit geschildert, die bei Augustin ohne Beispiel ist. Auch am persönlichen Erleben des Apostels — Augustin übergeht bezeichnenderweise die dafür entscheidenden Verse Röm. 7, 9 f. — verdeutlicht Melanchthon den ungeheuren Bruch, der durch den usus theologicus des Gesetzes herbeigeführt wird. An die Stelle einer harmonisierenden Systematik ist bei ihm die Dramatik persönlicher Erfahrung getreten. Sie spricht sich nicht in Selbstbekenntnissen voll glühender Leidenschaft aus wie bei Luther; in objektiver Klarheit wird sie bezeugt in den Drohsprüchen der Propheten, die der Bibeltheologe Melanchthon gesammelt hat.

Je stärker Melanchthon den Zwang des Gesetzes hervorhebt, um so deutlicher tritt bei ihm natürlich auch der durch Christus bewirkte Umschwung, die *Befreiung* vom Gesetz hervor. In dem frühere Gedankengänge wieder aufgreifenden und modifizierenden Kapitel über die Abschaffung des Gesetzes (125 ff.) hat Melanchthon diese Problematik besonders ins Auge gefaßt.

Er redet hier von der Antiquiertheit des Dekalogs in einer Weise, für die es bei Augustin keine Beispiele gibt. Mit Luther und Paulus wird die Abschaffung des Gesetzes so verstanden, daß durch Christus die anklagende, verfluchende und verdammende Funktion des Gesetzes aufgehoben ist[52]. Die öffentliche

[50] XIII, 21—22; CSEL 60, 175, 13 f.: quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat; über die fides orans vgl. 175, 18 ff.

[51] Vgl. zum Folgenden StA II, 1, 74, 18 ff.

[52] 127, 9 ff.; 131, 9 f.; vgl. die Funktion des Gesetzes nach dem Freiheitstraktat W 7, 23, 31 ff.

Inkraftsetzung (promulgatio) dieser Freiheit ist der eigentliche Sinn des Neuen Testamentes; das „Wesen des Christentums" ist die Freiheit (libertas est christianismus) und Christus ihr Bringer und Garant (128,1 ff.) *Diese* Freiheit will Melanchthon in Augustins De spiritu et litera bezeugt gefunden haben (128,35 ff.; vgl. 140,1 ff.).

Melanchthon hat damit den afrikanischen Kirchenvater zu einseitig von Luther aus interpretiert. Er beruft sich dabei auf die Lehre von den beiden Testamenten, die Augustin aus Jeremias 31,31 ff. entwickelt hat[53]. Gewiß wird hier der Unterschied der beiden Bundesschlüsse herausgearbeitet. Aber nirgends ist bei Augustin im evangelischen Sinne von der Freiheit die Rede, nirgends wird sie als der eigentliche Inhalt des Neuen Testamentes bezeichnet; vielmehr wird uns als ewige Gabe des Neuen Bundes die zukünftige selige Schau Gottes, die „beatissima contemplatio ipsius dei" vor Augen gestellt[54]. Wenn Melanchthon Augustin und Luther in *gleicher* Weise als Lehrmeister der christlichen Freiheit über sich stellen kann, beweist er nur, daß er beide im letzten nicht verstanden hat.

Schon die positive Art, in der Augustin den paulinischen Begriff der „lex fidei" übernommen hatte, hätte Melanchthon stutzig machen müssen. Während Paulus ihn in einem uneigentlichen Sinn, als einen Widerspruch in sich selbst gebraucht, versteht Augustin ihn als Synonym zu „christiana disciplina", als Kennzeichen für jeden Christen (173,19 ff.; 175,11). Lex *fidei* ist das Gesetz, sofern es nicht mehr tötender Buchstabe ist, sondern geisterfüllte und darum lebenspendende Macht (179,5 ff.). Es herrscht also für Augustin in beiden Testamenten dasselbe Gesetz, im Alten Bunde freilich, *ohne* vom Geist unterstützt zu werden, demnach als tötender Buchstabe, im Neuen so, daß der Geist das erfüllt, was das Gesetz fordert. Mit Augustins Verständnis der Geistgnade ist also dieser Zusammenhang der beiden Testamente ohne weiteres gegeben.

Wir haben gesehen (oben S. 180), wie Melanchthon schon in den Capita von 1520 mit jenem Begriff der Geistgnade sich auseinandergesetzt hat. Wir müssen nun feststellen, ob und wie weit er noch in den Loci an ihm festgehalten hat.

Dabei gehen wir von einer wichtigen Feststellung aus: Melanchthon hat schon im ersten Teil seiner Loci den Begriff einer lex fidei stillschweigend fallengelassen und ihn ersetzt durch das „Evangelium": „Die ganze Schrift ist einer-

[53] Das Thema wird XI, 18 (171,4 ff.) in bezug auf die iustitia dei zuerst angeschlagen, XIII, 21 ff. zuerst an den Begriffen lex operum — lex fidei präludiert (wobei das figurativ gedeutete Gesetz beständig auf das Neue Testament vorausweist) und schließlich auf Grund von 2.Kor. 3,3, (als der neutestamentlichen Entsprechung von Jer. 31,31 ff.) von XVII, 30 bis XXV, 42 durchgeführt. Der Herausgeber Engelland verweist zu 128,35 ff. irrtümlich auf X, 16—17.

[54] 192,13 f.; vgl. 194,6 ff.: lex fidei scripta in cordibus mercesque eius *species contemplationis*, quam spiritalis domus Jsrahel *ab hoc mundo liberata* percipiet, pertinet ad testamentum novum. Diese Freiheit im Jenseits hat offenbar Melanchthon mit der Freiheit eines Christenmenschen verwechselt — ein Zeichen, wie schwer es für ihn war, den „Augustinus platonizans" zu erkennen. Immerhin, der in dem Vorverzeichnis der Loci 6,12 angekündigte Locus de beatitudine fällt in der Darstellung aus!

seits Gesetz, andererseits Evangelium." Und zwar nicht in einer mechanischen Abgrenzung zwischen den Büchern des Alten und des Neuen Testamentes, sondern so, daß dieses etwa auch in den 5 Büchern Mose enthalten, also unter dem Gesetz verborgen ist, wie umgekehrt auch in den Evangelien vom strafenden Gerichtszorn Gottes die Rede sein kann (69,13 ff.). Ihrem *Inhalt* nach aber sind lex und evangelium für Melanchthon zwei diametral entgegengesetzte Begriffe. In unausgleichbarer Spannung laufen sie während der ganzen biblischen Heilsgeschichte nebeneinander her, mit dem Unterschied freilich, daß das Evangelium in den alttestamentlichen Schriften auf Christus als den kommenden, in den neutestamentlichen auf den gekommenen Erfüller des Gesetzes hinweist. Was für Melanchthon hier ein Miteinander bedeutet, war für Augustin, ohne daß Melanchthon das besonders hervorhebt, ein Nacheinander. Und wenn er in diesem Zusammenhange die scholastischen Theologieprofessoren angreift, weil sie das Evangelium als „nova lex" bezeichnen (70,27 ff.), merkt er gar nicht, wie nahe diese Männer sich mit dem augustinischen Verständnis der „lex fidei" berühren.

In dieser Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, der im gedanklichen Fortschritt der Loci eine zunehmende Bedeutung zukommt, hat Melanchthon die Augustin gesetzten Grenzen überschritten; die neutestamentliche, die evangelische Freiheit, die er mit Luther lehrt, basiert auf dieser von Augustin nicht erreichten Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium.

In seinen Schlußkapiteln ist Melanchthon auf diese Polarität zurückgekommen (125,11 ff.). Er setzt sie gleich mit der paulinischen von lex und promissio, die bei Augustin nur leise anklingt (CSEL 60, 187,12 ff.), für Luther aber von fundamentaler Wichtigkeit ist. Um das Verhältnis der beiden Bünde zu bezeichnen, knüpft er an an die augustinische Unterscheidung zwischen den promissa terrena et temporalia im Alten Testament und den promissa sempiterna atque caelestia im Neuen (189,24 ff.): Das Alte Testament verbindet die Forderung der Gesetzeserfüllung mit der Verheißung körperlicher Güter, das Neue verheißt bedingungslos geistliche Gaben (125,28 ff.). Aber mit dieser Bedingungslosigkeit tritt der Abstand der beiden Testamente und die „Neuigkeit" des Neuen (126,28 ff.) viel stärker hervor als bei Augustin. Es handelt sich im Neuen Bunde nicht um jenseitige Güter, sondern um die gegenwärtige Freiheit, die jetzt schon und hier sich der Aufhebung des Gesetzeszwanges freut.

In die alten Schläuche der augustinischen Unterscheidung von irdischen und himmlischen Gütern ist also der neue Wein des reformatorischen Evangeliums gegossen. Das Evangelium ist nicht Geistgnade im Sinne einer übernatürlichen Kraftbegabung zur Erfüllung des Gesetzes, sondern ein Gnadenwort, ein Hulderweis, ein Trostzuspruch für das vom Zorne Gottes getroffene Gewissen (82,11 ff.; 83,22 ff.). Die Gnade ist hier, wie schon in den Capita, nicht eine anerschaffene qualitas animae (85,25 ff.), sondern göttliche Huld, favor dei (86,1 ff.; 87,1 ff.). Und die Freude, die durch das Wort dieser Gnade gewirkt

ist, ergießt sich wiederum ins Wort des Lobes und Dankes (83,27 ff.; 84,22 ff.). Die visio beatifica besteht für Melanchthon im Anschauen der verheißenen Gnade und Barmherzigkeit Gottes und wirkt die fröhliche Bezeugung der Freudenbotschaft des Evangeliums (85,2 ff.).

Das alles sind Vorstellungen, die die Eingießung einer geistlichen *Kraftsubstanz* im Sinne der augustinischen Geistgnade nicht zuzulassen scheinen. Und in der Tat, wenn Melanchthon im Zusammenhang mit der Freude über die göttliche Hulderweisung von eingegossenen Geistesgaben redet (87,4 ff.), darf man sicherlich den Ausdruck nicht pressen und das Ausgießen des Geistes nicht allzu wörtlich nehmen. Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, daß Melanchthon die augustinische Vorstellung von der Geistgnade geteilt und ihr auf seine Lehre von Gesetz, Glaube und Rechtfertigung einen maßgeblichen Einfluß verstattet hat[55]. Und dabei fällt auf, daß jene Äußerungen über die Wortgnade sich an früheren Stellen der Loci finden (82 ff.), daß aber in den Retraktationen der letzten Kapitel — offenbar nach erneuter Beschäftigung mit Augustin — die Geistgnade als Kraftspendung wieder gelehrt wird.

„Die durch Christi Geist erneuert sind, werden schon aus eigenem Antrieb — auch ohne daß die Gesetzesforderung vorangeht — zu dem gebracht, was das Gesetz befahl. Wille Gottes ist das Gesetz. Und der Heilige Geist ist nichts anderes als Gottes lebendiger Wille und bewegende Kraft (agitatio); deshalb, sobald wir durch den Geist Gottes, der Gottes lebendiger Wille ist, wiedergeboren sind, wollen wir genau das freiwillig, was das Gesetz forderte" (128,26 ff.). Dieses Getriebensein vom göttlichen Geistwillen möchte Melanchthon unter der evangelischen Freiheit verstanden wissen. Sie besteht nicht nur in der Befreiung von der Verdammnis, sondern ist positiv eine Freiheit im Geist: Christen werden vom Geist getrieben, das Gesetz zu erfüllen. Der Geist macht die Kraft ihres Willens aus, ist „das lebendige Gesetz" (129,26 ff.).

Melanchthon weiß sich in allen diesen Aussagen im Einvernehmen mit Augustin. Der kann freilich im Blick auf den Gerechten eine Freiheit auch vom Gesetz bezeugen; sie besteht in der Geistbegabung, die dem danach Verlangenden auf Grund der „lex fidei" die Erfüllung der göttlichen Forderung ermöglicht (CSEL 60, 169,15 ff.). Die im Herzen durch den Geist ausgegossene Gnade befreit von der Sünde und verhilft zur Erfüllung des Gesetzes (179,5 ff.; 180,19). Aber die Übereinstimmung mit Melanchthon ist nicht vollkommen. Denn dieser augustinischen Geistgnade fehlt gerade das Moment des Willens, das für den Schüler des Okkamismus und Luthers das wichtigste ist. Sie ist bei Augustin eine eingegossene Kraftsubstanz, von der wohl Impulse der Reinigung und des geistlichen Wachstums ausgehen; aber sie ist nicht die Kraft eines

[55] Vgl. meine Ausführungen im Lutherjahrbuch 1958, S. 156 ff., wo sich auch Nachweise dafür finden, daß *Luther* sich damals — trotz der Verwendung des Begriffes „favor" — der augustinischen Ausdrucksweise angepaßt hat. Wir dürfen also Melanchthon zubilligen, daß er sich in der Verwendung der augustinischen Gedanken schwerlich einer Abweichung von Luther bewußt werden konnte.

persönlichen Willens, der, mit dem Willen Gottes identisch, durch das göttliche Gesetz Richtung und Ziel empfängt. Diesen Unterschied hat Melanchthon übersehen. Er hat Augustin voluntaristisch gedeutet, viel stärker als dieser selbst sich so empfand. Er hat ihn damit — ausgehend von dem Voluntarismus seiner scholastischen Lehrer in Tübingen — viel näher an Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre herangerückt, als es der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht.

Die Spannung, die in dieser Beziehung, von Melanchthon nicht erkannt, zwischen Augustin und Luther bestehen bleibt, wird offenbar an Melanchthons vergeblichen Versuchen, das „simul iustus, simul peccator" der lutherischen Rechtfertigungslehre von seinen Denkvoraussetzungen aus nachschaffend zu begreifen. Immer wieder kreisen seine Bemühungen um die Lösung dieses Problems. Er wird ihm nicht gerecht, wenn er den Menschen aufteilt in den dem Fleische verhafteten Sünder und den vom Geiste erfüllten Gerechten (30,23 ff.). Dieses „Partim—Partim" widerstreitet der schon zu Anfang der Loci ausgesprochenen, von Luther und Paulus übernommenen Erkenntnis (26,24 ff.; 27,26 ff.), daß der Begriff „Fleisch" nicht einen Teil des Menschen, sondern diesen ganz mit allen seinen natürlichen Kräften umfasse. In quantitativen Kategorien bleibt Melanchthon auch stecken, wenn er von einer verschiedenen Betrachtungsweise abhängig macht, wie weit der Mensch als gerecht, wie weit er als Sünder anzusprechen sei[56].

Mit alledem geht Melanchthon kaum über Augustin hinaus. Ja, in den Schlußkapiteln seiner Loci läßt sich noch einmal überzeugend nachweisen, wie stark hier die erneute Beschäftigung mit Augustins De spiritu et litera gerade auf seine Wertung der Spannung von Sünde und Gnade eingewirkt hat. Soeben hatte Melanchthon Luthers Schrift gegen Latomus eifrig studiert; unter dem Eindruck dieser Lektüre sind die letzten Abschnitte der Loci verfaßt[57]. Und dennoch hat hier im Hinblick auf unsere Frage Augustin Luther bei ihm überwunden.

Mit Luther Röm. 6 bis 8 zugrunde legend geht Melanchthon noch einmal der Frage nach, wie weit (quatenus) wir vom Geiste erneuert und darum frei und wie weit wir Fleisch und darum unter dem Gesetz der Sünde sind (130,23 ff.). Über ein *Neben*einander von Gerechtigkeit und Sünde kommt er schon mit dieser Fragestellung nicht hinaus, das Moment der *Gleichzeitigkeit*, das Luther gegen Latomus aufs neue hervorgehoben hatte, hat Melanchthon offenbar nicht begriffen. Sein Verständnis jenes *Neben*einanders grenzt vielmehr nahe an das heilsgeschichtliche *Nach*einander, das sich sowohl im Leben des Einzelnen wie in der Geschichte des Volkes Gottes, in der Ablösung des Gesetzes durch das Evangelium abspielt (130,35 ff.).

---

[56] ... quatenus iustificati, quatenus peccatores simus; 48,31 f.

[57] Über ihren Einfluß auf die Schlußkapitel der Loci vgl. Lutherjahrbuch 1958, S. 170 ff.

Für diese sukzessive Lösung der Spannung von Sünde und Gerechtigkeit kann sich Melanchthon mit Recht auf Augustin berufen. Er folgt damit formal dem Beispiel Luthers, der soeben gegen Latomus seine These, daß der Gerechte zugleich ein Sünder sei, auf den afrikanischen Kirchenvater gestützt hatte[58]. Mit gutem Glauben kann Melanchthon also seine Erwartung bestätigt finden, daß Luther und Augustin in dieser Frage einer Meinung seien (130, 34 ff.). In Wirklichkeit hat der Reformator hier den Kirchenvater auf eine Anschauung festgelegt, die diesem nicht von ferne in den Sinn gekommen war. Und Melanchthon wiederum hat Augustin zwar richtig ausgelegt, aber völlig verkannt, wie weit sich das Verständnis des Reformators von dem des Kirchenvaters entfernt hatte.

In einem heilsgeschichtlichen Überblick zeigt Melanchthon, wie schon die Patriarchen und Propheten gleichzeitig unter dem Gesetz gestanden und doch durch den vorausschauenden Glauben an Christus von dem Gesetz frei gewesen waren (129, 35 ff.). In ähnlicher Weise deutet er die Rechtfertigung des Frommen im Neuen Testament als ein nie ganz abgeschlossenes, sukzessives Geschehen, da der Mensch zwar immer noch unter der Sünde leidet und dennoch in der Hoffnung der Vollendung steht[59].

Als einen chronologischen Ablauf, in dem zeitliche Abschnitte des Nochsündig-Seins durch ebensolche des Schon-gerecht-Seins überdeckt werden, hatte auch Augustin sowohl die Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen wie die Geschichte des Volkes Gottes im Alten und Neuen Bunde gedeutet. Es kommt nach ihm immer wieder vor, daß einem Menschen vom Gesetz nur der tötende, zur Sünde reizende Buchstabe begegnet, und daß die delectatio spiritus, die das Gesetz erfüllt, durch das in seinen Todesgliedern herrschende Gesetz gehemmt oder aufgehoben wird (CSEL 60, 180, 25 ff.). Das wirkt sich aus auch in der Geschichte des neutestamentlichen Gottesvolkes. Auch hier bedarf der Heilungsprozeß, den der Geist Gottes im Neuen Testament begonnen hat, immer noch der Gebote des Alten, damit immer von neuem die Heilung gesucht werde, die in diesem Äon nie vollendet werden kann (XX, 35; XXI, 36). Mit diesem immer wiederholten Nacheinander von Gesetz und Evangelium, für das die dauernde Gültigkeit des Gesetzes die Voraussetzung bildet, ist auch für Augustin ein Nebeneinander von Gerechtigkeit und Sünde gegeben.

Nur im Rahmen dieser augustinischen Voraussetzungen hat Melanchthon über diese Probleme nachzudenken gewagt; der Sinn des lutherischen „Simul" ist ihm dabei verborgen geblieben. Wenn er daher zur Begründung der evangelischen Freiheit vom Gesetz von sich weg auf Luther und auf Augustins Lehre von den beiden Testamenten verweist (140, 17 ff.), so zeigt er damit nur, daß er in entscheidenden Stücken hinter Luther zurück und bei Augustin stehen ge-

---

58 W 8, 88 ff.

59 130, 35 f.: Nam iustificari hic coepimus, nondum absolvimus iustificationem; vgl. 108, 21 ff.

blieben ist. Seine Bemühungen, den Sinn der reformatorischen Predigt von Augustin her zu verstehen und damit ihr geschichtliches Recht zu erweisen, haben ihn dazu verleitet, jenen Sinn in wichtigen Elementen durch die Eintragung augustinischer Gedanken zu verdunkeln und jener Predigt einige ihrer Spitzen abzubrechen.

Melanchthons Anliegen war es, je weiter er in der Behandlung der Loci fortschritt, die Freiheit eines Christenmenschen immer besser zu verstehen und zu deuten. In steigendem Maße hat er dabei auf Augustins De spiritu et litera zurückgegriffen. In der Auseinandersetzung mit dem Kirchenvater hat er seine Lösungen gebildet; und wo er solche nicht fand, hat er seine Leser von sich weg auf Augustin verwiesen.

Wir haben hier den Vergleich zwischen Loci und De spiritu et litera nur insoweit durchgeführt, als es diesem Anliegen Melanchthons entsprach[60]. Im Blick auf die Capita von 1520 schlugen wir am Schlusse des vorigen Abschnittes das umgekehrte Verfahren ein und gingen aus von der Thematik Augustins, von der tötenden Gewalt des Gesetzes und der lebendigmachenden des Geistes. Das Ergebnis aber ist beidesmal dasselbe. Melanchthon hat seine entscheidenden Erkenntnisse, aber auch die ihn vorwärtstreibenden Fragen nicht von Augustin, sondern von Luther empfangen. Die Auseinandersetzung mit dem Kirchenvater hat er geführt, um die Wahrheit der Theologie Luthers geschichtlich zu erweisen. Er hat dabei in manchen Einzelfragen Luther durch Augustin, in anderen Augustin durch Luther gedeutet und so durch falsche Synthesen das geschichtliche Bild verzeichnet und die geschichtlichen Auswirkungen der Reformation verdunkelt. Nur soweit sich diese zukünftigen Entwicklungen in den Erstlingsschriften Melanchthons angelegt finden, konnte hier auf sie hingewiesen werden. Ihr Schwerpunkt liegt natürlich in den späteren Jahren. Wieweit hier Augustins Einfluß auf Melanchthon zu- oder abgenommen hat, müßte noch herausgearbeitet werden. —

Das Ergebnis dieser Untersuchung mag manchem Leser als zu mager erscheinen. Ich gestehe, daß ich vor der Bearbeitung des Stoffes ein engeres Verhältnis Melanchthons zu Augustin und einen tieferen Einfluß desselben auf Melanchthons reformatorische Entwicklung erwartet hatte. Immerhin, meine ich, wird unser Verständnis der Vorgänge, die für das Werden der Reformation und das Verhältnis zu ihrer Vor- und Umwelt bestimmend sind, doch in

---

[60] Ganz außer acht gelassen oder nur beiläufig erwähnt haben wir den Problemkreis von liberum arbitrium, Erbsünde, Prädestination. Es kann hier nicht mehr der genaue Nachweis geführt werden, wie Melanchthons Formulierungen zu diesen Punkten gänzlich von Luthers Assertio abhängig sind, die in den ersten Tagen des Jahres 1521 herausgekommen war und den letzten unmittelbaren Anstoß zur Veröffentlichung der Loci gegeben hat. Inhaltlich aber wirkt in diesen Stücken Melanchthons Affektenlehre entscheidend nach, die ein so kompliziertes Gebilde ist, daß sie — auch soweit sie mit Augustin zusammenhängt — im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes nicht dargestellt werden kann.

mancher Weise bereichert. Ich fasse die gewonnenen Erkenntnisse in kurzen Sätzen zusammen:

Die Renaissance der Kirchenväter, die der biblische Humanismus gebracht hat, ist zunächst Augustin weniger zugute gekommen als Hieronymus und den griechischen Vätern.

So hat auch der Augustinismus der Wittenberger Universitätstheologie seine Wurzeln nicht im Humanismus, so sehr Luther und Karlstadt auch öffentlich mit ihm sympathisierten. Ob dieser Wittenberger Augustinismus auf einen genialen Rückgriff Luthers zurückgeht — dem Karlstadt dann nachgefolgt wäre — oder eine Nachwirkung mittelalterlicher Tendenzen — im Orden der Augustinereremiten? — darstellt, kann hier nicht entschieden werden.

Der Streit um das rechte Augustinverständnis, der auf der Leipziger Disputation vornehmlich zwischen Karlstadt und Eck ausgefochten wurde, galt in der breiteren Öffentlichkeit weithin als Rückfall in die Scholastik. Auch der junge Melanchthon urteilt so — als Zuhörer, als Berichterstatter und als Propagandist des in Leipzig geschlossenen Bündnisses zwischen Humanismus und Reformation.

Während der an Leipzig anschließenden Auseinandersetzungen dient ihm Augustin stärker als kirchenrechtliche denn als theologische Autorität. Melanchthon benutzt Augustin in Verteidigung und Angriff zum Schutze der reformatorischen Errungenschaften.

Luther selbst erleichtert Melanchthon den Zugang zu Augustin dadurch, daß er im Kleinen Galaterkommentar und in den Operationes in Psalmos diesen so nahe wie möglich an Hieronymus heranrückt und so den philologisch begründeten Anforderungen des Erasmus soweit wie möglich Genüge tut.

Erst nachdem Melanchthon durch Luther tiefer in das reformatorische Evangelium eingeführt worden ist, wird ihm die augustinische Gnadenlehre, wie sie in den antipelagianischen Schriften niedergelegt ist, theologisch wichtig.

Um die Jahreswende 1519/20 setzt eine innere Auseinandersetzung ein, die vornehmlich im Blick auf Augustins De spiritu et litera geführt wird und die einen ersten Niederschlag in den Capita von 1520 gefunden hat. Sie zeigt, wie Melanchthon unter Luthers Anregungen einerseits über Augustin hinausgeführt wird, andererseits im Gegensatz zu Luther an augustinischen Grundgedanken festhält.

Das bleibt auch das Ergebnis der Auseinandersetzung, die Melanchthon in den Loci — vor allem auch in ihren letzten Abschnitten — mit Augustin geführt hat. In der Verwirrung, in die Melanchthon in der zweiten Hälfte des Jahres 1521 durch die Ereignisse in Wittenberg und durch die offenbar werdende Divergenz zwischen seinen Anschauungen und denen Luthers gestürzt worden war, hat sich ihm Augustins De spiritu et litera nicht als Hilfe zu einem klareren Verständnis der reformatorischen Theologie erwiesen, sondern ihn veranlaßt, an vorreformatorischen Anschauungen festzuhalten.

Dagegen haben ihn die Aufgaben des evangelischen Unterrichts und der Verteidigung der Reformation zu deutlicheren Vorstellungen über das geschichtliche Verhältnis zwischen Luther und Augustin geführt.

Indem er beide Männer in ihrem innersten Anliegen — Wiederherstellung der Theologie des Paulus — miteinander identifiziert, hat er die Vorstellung von den testes veritatis vorentwickelt, die die spätere kirchengeschichtliche Konzeption des Protestantismus bestimmt hat.

Indem Melanchthon Augustin wie alle anderen Kirchenväter zu „Platonisten" stempelte, hat er die humanistische Abfallstheorie radikalisiert, der Väterlehre eine selbständige theologische Bedeutung streitig gemacht und die Vorstellung von der heiligen Schrift als der klassischen Urkunde der göttlichen Wahrheit entwickelt, die für das spätere protestantische Schriftprinzip grundlegend geworden ist.

Das ethische Problem der atomaren Bewaffnung

Von Edmund Schlink

In der atomaren Aufrüstung geht es um Leben und Tod nicht nur von einzelnen Menschen, sondern von ganzen Völkern. Darüberhinaus geht es auf weite Sicht um den Bestand der Menschheit.

I. Theologische Vorbesinnung

1. Was ist Leben im Unterschied zum Tod?

Wir meinen den Unterschied zu kennen und denken dabei an den Augenblick des Sterbens, der Tod und Leben voneinander scheidet. Aber nach dem Neuen Testament ist der Tod nicht nur Ende des Lebens und geschieht das Leben nicht nur unentrinnbar auf den Tod hin, sondern in der Welt Lebende werden als Tote bezeichnet. Als solche, die sich von Gott, dem Quell des Lebens, abgekehrt haben, sind die Menschen tot, auch wenn sie „leben", auch wenn ihr Leib noch nicht im Tod zerfallen ist. Demgegenüber spricht das Neue Testament von dem Leben, das allein im Glauben an Christus, in der Sündenvergebung und im Heiligen Geist empfangen wird und Wirklichkeit ist. Die an Christus glauben, leben, wenngleich sie sterben.

Nun wird im Neuen Testament auch vom Leben der Nichtglaubenden gesprochen. Aber es hat seinen Wert noch nicht in der biologischen Funktion als solcher, sondern in dem Bewahrtwerden des Menschen auf die Begegnung mit dem Evangelium und auf die Entscheidung des Glaubens hin. Gott erhält den Menschen im Tode, d. h. in der Todverfallenheit des irdischen Lebens, um ihn durch den Glauben an das Evangelium lebendig zu machen. Dabei ist die eigentliche Paradoxie nicht die, daß der lebendige Mensch ein Toter ist, sondern daß der Heilige Gott todverfallene Menschen am irdischen Leben erhält. Die Ablehnung des Evangeliums verschließt dann den Menschen freilich völlig im Tode, auch wenn er irdisch — vielleicht sogar sehr erfolgreich — noch längere Zeit weiterlebt.

Durch den Glauben an das Evangelium empfängt der Mensch keine Garantie für den Bestand des *irdischen* Lebens. Mit Christus leben, das heißt immer zugleich mit Christus sterben. Norm der ethischen Entscheidung kann also keineswegs sein: irdische Lebenserhaltung um jeden Preis.

2. Was ist Frieden im Unterschied zum Krieg?

Wir meinen, auch diesen Unterschied zu kennen, und denken an den Augenblick einer Kriegserklärung oder eines kriegerischen Überfalls, der den Kampf zweier oder vieler Völker miteinander eröffnet. Wir reden darüberhinaus heute nicht nur von heißen, sondern auch von kalten Kriegen, die vom Frieden zu unterscheiden sind. Aber nach dem Neuen Testament sind es nicht in erster Linie solche Kriege, die den Frieden bedrohen, sondern es wird vorausgesetzt,

daß die Menschen auch in Zeiten des Friedens ohne Frieden sind. Frieden im eigentlichen Sinne ist ja nur der Friede Gottes, — der Friede, den Gott mit der Welt geschlossen hat im Kreuzestod Jesu Christi, — der Friede derer, die sich im Glauben an Christus mit Gott haben versöhnen lassen. Ohne diesen Frieden, der höher ist als alle Vernunft, ist der irdische Friede in Wahrheit Feindschaft, Aufruhr, Krieg und Tod.

Wenngleich der irdische Frieden nicht der Friede der mit Gott Versöhnten ist, ist er doch keineswegs belanglos. Von jeher hat die Kirche um den Frieden der Welt gebetet, auf daß in diesem weltlichen Frieden der ewige Friede verkündigt werde und sich ausbreite. Von jeher hat sie den irdischen Frieden als Gabe Gottes und Krieg als göttliches Gericht angesehen. Die Gabe des irdischen Friedens ist aber nicht die Gabe der rettenden Gnade, sondern die Tat der erhaltenden Geduld: Gott verzieht seine Gerichte und erhält das Leben der Sünder, auf daß sie durch den Glauben gerettet werden. Zugleich hat die Kirche von jeher gewußt, daß der irdische Friede keine Selbstverständlichkeit ist, sondern daß er durch von Gott gesetzte staatliche Gewalt geschützt und verteidigt werden muß. Darum betet sie nicht nur um die Rettung der Welt durch den Glauben, sondern auch um gerechte weltliche Obrigkeit und um gerechtes Gericht.

Aber den Glaubenden ist nicht die Garantie irdischen Friedens gegeben. Wie Jesu Botschaft den Widerspruch seiner Umwelt wachrief und er selbst von sich sprach: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt. 10, 34), — wie das Auftreten der Apostel nach den Berichten der Apostelgeschichte immer wieder Tumulte, Gefangenschaft und Leiden zur Folge hatte, so wird es den Christen zu aller Zeit in dieser Welt ergehen.

3. Was ist der Bestand der Menschheit im Unterschied zu ihrem Ende?

Dem Tod des einzelnen entspricht das Ende der Menschheitsgeschichte, der Weltgeschichte, — das Weltgericht. Auch hier meinen wir zu wissen, was man sich etwa unter einem Ende der Menschheitsgeschichte vorzustellen hat, — sei es das Ende der Menschheit durch einen Kältetod, sei es durch allgemeine Atomverseuchung. Aber das Neue Testament lehrt uns, daß die Menschheitsgeschichte nicht nur einem Ende entgegengeht, sondern daß sie, wenngleich sie noch weiterläuft, bereits in Christi Tod und Auferstehung zu ihrem Ende gekommen ist. Ihr vermeintliches Eigenleben ist ihr bereits genommen. Sie ist Christus als dem Herrn unterstellt. So geschieht in der Geschichte der Welt nichts eigentlich Neues mehr, sondern nur noch Altes. Etwas eigentlich Neues geschieht nur durch den Lauf des Evangeliums, durch das Tote zum Leben wiedergeboren werden, und durch das Wachsen der Gemeinschaft der Glaubenden inmitten der zu Ende gehenden Welt. Bestand hat im Vergehen dieser Welt allein die Gemeinschaft der Glaubenden. Sie bleibt durch das Ende hindurch. Das Ende der Welt ist die Offenbarung und Vollendung der neuen Menschheit, des neuen Gottesvolkes, des Leibes Christi.

Nun geht freilich die Weltgeschichte schon fast zweitausend Jahre trotz der Ankündigung ihres Endes weiter. Auf das Problem des Verzuges der Wiederkunft Jesu Christi ist vor allem zu antworten: Gott erhält die todverfallene Menschheit und läßt die Menschheitsgeschichte noch weiterlaufen, weil er noch viele durch das Evangelium retten will. Gott erhält und regiert die Weltgeschichte noch weiter um der wachsenden Kirche willen. Auch hier ist das eigentliche Paradox nicht, daß die weiterlaufende Weltgeschichte schon beendet ist, sondern daß Gott trotz seiner Ankündigung des Endes, ja trotz des schon eingetretenen Endes, sie noch weiterlaufen läßt. Man kann in der Menschheitsgeschichte unter mannigfachen Gesichtspunkten Epochen unterscheiden und so auch von einem technischen Zeitalter und heute speziell von einem Atomzeitalter sprechen. So bedeutsam diese Unterscheidungen auch sind, so bleiben sie doch alle vordergründig gegenüber den Grundunterscheidungen, die sich in der Begegnung mit Gottes Wort ergeben, nämlich den Unterschieden zwischen Heiden, Juden, Christusgläubigen, säkularisierten nachchristlichen Menschen und Antichristen.

Bestand der Gemeinde bedeutet nicht sichtbarer Bestand in dieser Welt, sondern Nachfolge Jesu Christi, mit Christus leiden. Auch hier ergibt sich, daß ethische Norm keinesfalls die Menschheitserhaltung um jeden Preis sein kann.

4. Gott handelt somit an der Menschheit und an jedem einzelnen Menschen als Erlöser und als Erhalter. Diesem doppelten Handeln Gottes entspricht, daß Gottes Gebot dem Menschen als ein doppeltes Gebot begegnet: als das Gebot Gottes des Erlösers und des Erhalters.

a) *Durch das Gebot des Erlösers* werden wir von Gott aufgerufen, allen Menschen dasselbe Evangelium zu bezeugen, durch das wir im Glauben gerettet worden sind. Wir haben allen Menschen Jesus Christus als den für die Welt Gekreuzigten und über die Welt zum Herrn Erhöhten zu verkündigen und dürfen dabei mit der umwandelnden und neuschaffenden Kraft des Evangeliums rechnen. So sollen wir Mitarbeiter sein von Gottes eigenem rettenden Handeln an der Welt, — Mitarbeiter durch die Kraft des Wortes, nicht durch weltliche Gewalt, sondern durch die Gewaltlosigkeit des Christuszeugnisses.

b) *Durch das Gebot des Erhalters* fordert Gott von uns, daß wir uns einsetzen für die Erhaltung aller unserer Mitmenschen, gleich auch, ob sie an Christus glauben oder nicht. Hierbei geht es nicht nur um die Erhaltung des biologischen Lebens, sondern um die Erhaltung des Lebens in der Freiheit für die Entscheidung des Glaubensgehorsams und somit um Gerechtigkeit und Humanität. Erhält Gott den Sünder in der Todverfallenheit auf die kommende Entscheidung des Glaubens hin, so gebietet er uns auch die Erhaltung des Lebens mit diesem Ziel. Dabei haben wir in göttlichem Auftrag die Anwendung weltlicher Gewalt gegenüber denen anzudrohen, die die Erhaltung des Lebens in Frage stellen. In diesem Einsatz für die Erhaltung irdischen Lebens sollen die Christen Mitarbeiter Gottes des Erhalters sein, und zwar nicht nur durch das

Wort, das Gottes Erhaltungswillen verkündigt, sondern auch durch den Einsatz gerechter Gewalt, die die Feinde des Lebens abschreckt und richtet.

5. Durch dieses doppelte Gebieten Gottes ist jeder Mensch zum Gehorsam gerufen und in die Entscheidung gestellt. Beide Gebote sind dadurch geeint, daß ein und derselbe Gott sie gebietet. Sie stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind heilsgeschichtlich aufeinander bezogen: Gott der Schöpfer will die Erhaltung der Welt, um sie durch das Evangelium zu erlösen. Gott fordert sowohl die Mitarbeit an seinem Erhaltungswerk als auch an seinem Werk der Erlösung.

Und doch fordert er durch beide Gebote nicht dasselbe: Sein Erlösungswerk geschieht allein durch das Wort, sein Erhaltungswerk aber auch durch den Einsatz weltlicher Gewalt. Er beseitigt die Sünden allein durch die erneuernde Kraft des Evangeliums, aber er wehrt auch den Exzessen der Sünde durch gerechtes weltliches Gericht. Er fordert im Dienst der Erlösung die gewaltlose Selbstpreisgabe des Zeugen an das ihm widerfahrene Unrecht, er fordert im Dienst der Erhaltung das gewaltsame Abwehren des Unrechts. Wenngleich beide Gebote in dem Gebieter geeint sind, decken sie sich doch nicht, wie in der Geschichte der Auslegung der Bergpredigt immer wieder bewußt geworden ist. Das Miteinander des doppelten Gebietens Gottes entsichert so den Menschen, stellt ihn in Konflikte, nimmt ihm die Entscheidung nicht ab, sondern ruft ihn zur Entscheidung im eigentlichsten Sinne, und zwar zur Mitarbeit an dem Ganzen des Werkes, das Gott an der Menschheit tut.

Dabei ist zu beachten: das geschichtlich Entscheidende — nämlich das in Wahrheit Erneuernde, Lebendigmachende — hat die Gemeinde allein von der Kraft des Evangeliums zu erwarten. Die weltliche Gewalt aber ist dem Christen weniger für die Erhaltung seiner selbst, als für die Erhaltung der bedrohten Mitmenschen anvertraut.

6. Die Christenheit kann nicht dabei stehenbleiben, Gott allein als den Schöpfer und Erhalter einerseits und als den Erlöser und Vollender andererseits anzuerkennen, sondern sie muß ihn zugleich erwarten und fürchten als den kommenden Richter, — und zwar nicht nur als den Richter der Welt, sondern auch als den Richter der Kirche. Gott wird uns richten nach den Entscheidungen, die wir Menschen gegenüber dem Zuspruch des Evangeliums und den Geboten Gottes des Erhalters und Erlösers getroffen haben. Das Ende der Weltgeschichte ist die Parusie Jesu Christi, des Richters der Welt. Aber schon vor der Parusie vollzieht Gott Gerichte im Verlauf der Weltgeschichte durch Menschen und Mächte, auch durch die Mächte der Natur.

7. Die vorstehenden Aussagen können als gemeinchristliche Aussagen aller Kirchen bezeichnet werden. Zwar werden sie nicht überall in der gleichen Begrifflichkeit gemacht. Was hier z. B. über das Gebot Gottes des Erhalters gesagt ist, wird von anderen in der Terminologie des Naturrechtes aufgenommen. Aber die Notwendigkeit derartiger begrifflicher Übersetzungen und die An-

erkennung theologischer Unterschiede in der weiteren Entfaltung schließt die ökumenische Geltung der vorstehenden Grundgedanken nicht aus. In ihrem Licht müssen wir die gegenwärtige Weltsituation sehen.

II. Die gegenwärtige Situation

1. a) Über die physikalische und militärische Tatsache der Atombombe brauche ich mich hier nicht auszulassen, ebensowenig wie über die Bedrohung der Menschen durch sie. Hierüber ist wiederholt von zuständiger Seite das Nötige gesagt worden. Es steht fest, daß in einem ausbrechenden Atomkrieg der Unterschied zwischen Kämpfern und nichtkämpfender Bevölkerung keine Rolle mehr spielen wird, daß über die Grenzen der miteinander kämpfenden Staaten hinaus auch die nichtkämpfenden Völker durch atomare Verseuchung in weitreichende Mitleidenschaft gezogen werden und daß die Auswirkung der atomaren Explosionen und Verseuchungen sich nicht nur auf die dann lebende Generation beschränken, sondern in unabsehbarer Weise auch die späteren Generationen in Mitleidenschaft ziehen werden. Ein totaler Atomkrieg würde zweifellos nicht der Erhaltung des Lebens dienen.

b) Auf der anderen Seite aber kann nicht übersehen werden der große Wert der Entdeckung der Atomenergie und ihrer technischen Nutzung. Wohl nur mittels der Atomernergie werden die großen Probleme der sogenannten unterentwickelten Gebiete der Erde und des enormen Anwachsens der Erdbevölkerung gelöst werden können.

Die Menschheit ist so in einzigartiger Weise in die Entscheidung gestellt. Sie kann dieselben Kräfte zur Lebenserhaltung und zur Lebensvernichtung, ja sogar zur Beendigung der Menschheitsgeschichte einsetzen.

2. Wohl alle Völker sind sich heute darin einig, daß sie keinen Atomkrieg wollen, zumindest nicht auf eigenem Boden. Alle wollen ihr Bedrohtsein durch die Gefahren der Atombombe ausschalten, wollen allein die friedliche Nutzung der atomaren Kräfte zur Entwicklung ihrer Länder.

3. Dabei laufen die Bemühungen um die Ausschaltung dieser Bedrohung auf zwei verschiedenen Wegen, zwischen denen verschiedene Teilentscheidungen möglich sind:

a) Man treibt die atomare Aufrüstung vorwärts und verbindet damit die Hoffnung, daß durch die Steigerung der Bedrohung der anderen, also durch die Balance des Schreckens, der Ausbruch des Atomkrieges verhindert wird, ja darüberhinaus Kriege überhaupt unmöglich gemacht werden.

b) Man tritt für den Verzicht auf Herstellung und Anwendung der Atombombe ein und verbindet damit die Hoffnung, die Situation zu entgiften und auch den Gegner, der auf den Besitz der Atombombe noch nicht verzichtet, durch den eigenen Verzicht moralisch zu überwinden und dazu zu bringen, daß er die Atombombe nicht anwendet.

4. Die Aussichten auf Erfüllung dieser Hoffnungen sind nicht groß:

a) Die erste Hoffnung wäre groß, wenn es in der Welt vernünftig zuginge. Der Übergang zu einer Koexistenz und darüber hinaus zu einer friedlichen Gemeinschaft der Völker folgt zwar logisch zwingend aus der beiderseitigen tödlichen Bedrohung. Aber es geht in der Welt nicht vernünftig zu. Darum muß mit der Möglichkeit einer Massenvernichtung der Menschen in nie dagewesenem Umfang gerechnet werden.

b) Noch geringer erscheint die zweite Hoffnung auf die Auswirkungen eines einseitigen Verzichtes des Westens auf den Besitz von Atombomben. Dieser Schritt würde den Westen in die Gefahr bringen, daß er dadurch Erpressungen von größter Tragweite ausgeliefert wird, und das Ergebnis wäre ein Zustand, der in anderer Weise ebenfalls als Massensterben zu bezeichnen ist, — zwar nicht primär als Sterben im biologischen Sinne, wohl aber als Dasein in einer Unwahrhaftigkeit und Unfreiheit, das nicht als das Leben zu bezeichnen ist, wie es Gott der Erhalter will.

5. Bei solchen Erwägungen ist zu bedenken, daß die Fragestellung der vergangenen Jahre: „Wie ist die Anwendung der Atombombe zu verhindern?" heute schon nicht mehr genügt. Denn die atomaren Waffen befinden sich in einer überaus schnellen technischen Weiterentwicklung. Seit dem Abwurf der ersten Atombombe auf Hiroshima und Nagasaki ist ihre Zerstörungsgewalt nicht nur ungeheuer gesteigert, sondern es ist auch intensiv an der technischen Reduzierung ihrer Wirkungen gearbeitet worden. Der Unterschied zwischen kleinen Atomwaffen und großen konventionellen Waffen ist im Schwinden. Atomwaffen dürften schon heute nicht mehr in jedem Falle als Massenvernichtungsmittel zu bezeichnen sein. Diese Entwicklung bedeutet aber keinen Trost, weil bei dem kriegerischen Einsatz auch der kleinsten Atomwaffen die Gefahr besteht, daß sich die Gegner im Verlauf eines Krieges gegenseitig durch den einander überbietenden Einsatz immer stärkerer Atomwaffen in den uneingeschränkten Einsatz der atomaren Massenvernichtungsmittel hineinsteigern. Im übrigen ist zu bedenken, daß die Atomwaffen, selbst wenn sie auf Grund von internationalen Übereinkommen unter Kontrollen vernichtet würden, doch nicht aufhören, dazusein. Denn sie sind nun einmal erfunden. Sie bleiben darum in der menschlichen technischen Vernunft unverlierbar und können im Verlauf eines längeren Krieges jederzeit wieder hergestellt werden. Dasselbe gilt von anderen biologischen Massenvernichtungsmitteln, deren technische Entwicklung weniger im Lichte der öffentlichen Auseinandersetzungen steht als die Atomwaffen, die aber darum in keiner Weise weniger bedrohlich sind. So ist das der Menschheit heute aufgegebene Problem nicht nur die Verhinderung des Atomkrieges, sondern die Verhinderung des Krieges überhaupt.

6. In aller Nüchternheit ist festzustellen: Die gegenwärtige Situation ist dadurch charakterisiert, daß keine menschliche Tat genannt werden kann, die mit Sicherheit eine Katastrophe verhindert. Und zwar gilt dies, wenngleich niemand die Katastrophe will.

III. Die theologische Beurteilung der Situation

Die Christenheit darf sich durch all dies nicht befremden lassen. Die gegenwärtige Situation läßt vielmehr für den Blick des Glaubens nur in besonders krasser Weise deutlich werden, was die Welt in ihrem Widerspruch gegen Gott ist:

1. In der gegenwärtigen Situation vollzieht sich eine Enthüllung des Wesens der Sünde. Hat der Mensch sich von Gott abgekehrt, indem er das geschöpfliche Leben für sich selbst usurpierte und dem Schöpfer die Ehre verweigerte, so hat er damit auch das von Gott bestimmte Verhältnis der Menschen untereinander und das Verhältnis der Menschen zur Natur verkehrt. Indem er die gottgewollte mitmenschliche Gemeinschaft verkehrte in die Herrschaft über die Mitmenschen und die gottgewollte Herrschaft über die Natur verkehrte in eine Ausnutzung der Natur im Interesse seiner Gier nach Lebenssteigerung und Macht, ist er zum Sklaven der Angst geworden, — der Angst vor den Menschen und vor den Naturgewalten, die sich in den Händen der Menschen befinden. Die Usurpation der geschöpflichen Freiheit ist die Wahl der Knechtschaft. Die Usurpation des Lebens ist die Wahl des Todes. Dieser zu allen Zeiten geltende Tatbestand wird in der heutigen Situation manifest. An den Auswirkungen der großartigsten naturwissenschaftlichen Leistungen des Menschen wird sichtbar, daß er unter Gottes Gericht steht. Gott vollzieht seine Gerichte innerhalb der Weltgeschichte durch die Taten der Menschen selbst und ihre Auswirkungen

2. In der logischen und technischen Zwangsläufigkeit der Probleme der atomaren Aufrüstung und in der Ausweglosigkeit und Angst begegnet dem sich frei wähnenden nachchristlichen Menschen Gottes Gesetz. Der nachchristliche Mensch ist im Unterschied zum heidnischen Menschen der gesetzlose, und im Unterschied zu dem von Christus befreiten Glaubenden der Usurpator dieser Freiheit, der die Freiheit von dem Gehorsam gegen Christus losgerissen hat. Diese nachchristliche Freiheit wird widerlegt durch die Versklavung unter mannigfache Zwangsläufigkeiten der modernen technischen Massenordnung, und gerade in der logischen Konsequenz der atomaren Aufrüstung und der Versuche, das Leben durch Atombomben zu erhalten, begegnen dem Menschen heute in seltsam veränderter Gestalt wiederum Gottes Gesetz und Gottes Zorn. Die Atombombe ist nicht die Krankheit selbst, sondern nur ein Symptom einer viel tiefer liegenden umfassenden Erkrankung der menschlichen Gesellschaft.

3. Der Christ erkennt inmitten der gegenwärtigen Situation das Wesen der göttlichen Erhaltung im Bereich des Todes. Der Sünder hat vor Gott kein Recht auf sein Leben. Das Geschöpf kann ja überhaupt sein Leben nicht als Besitz und zur Selbstverfügung haben. Wo der Mensch dies wähnt, hat er bereits das Leben verfehlt, und zwar ist der Tod des Sünders sofort nach seiner Scheidung von Gott fällig: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben" (Gen. 2, 17). Dies ist das Wesen der göttlichen Lebenserhaltung, daß

wir das Leben nicht haben in uns, sondern daß Gott uns das Leben noch läßt, wenngleich wir den Tod verdient haben. Das heißt, er läßt uns *noch nicht* sterben. Jeder weitere Tag ist ein Wunder der göttlichen Geduld im Angesicht der Todverfallenheit der Sünder.

4. Für den Blick des Glaubens werden in der gegenwärtigen Situation neu bedeutsam die biblischen Aussagen über die Vorzeichen des Endes der Welt. Sie würden mißverstanden als Erlaubnis zu einem untätigen Abwarten der kommenden Erlösung oder zu einem Errechnen des Zeitpunktes der Parusie. Aber sie weisen an, die ganze Zeit zwischen Jesu erstem Kommen und seiner Parusie in Herrlichkeit als Endzeit zu erkennen, die durch den Lauf des Evangeliums über die Erde und den sich steigernden Aufruhr der Welt gegen den Herrn qualifiziert ist. Im Lichte der biblischen Aussagen rufen die apokalyptischen Ausmaße der Möglichkeiten atomarer Zerstörung durch die Hybris des sich frei wähnenden Menschen zu äußerster Wachheit auf.

IV. Abwehr falscher Fragestellungen

Was soll die Christenheit in dieser Situation tun und was soll sie den Mitmenschen zurufen?

1. Gott und seine Kirche können nicht als *nachträglicher Bundesgenosse* für eine schon gefaßte menschliche Entscheidung in Anspruch genommen werden. So verlangen heute die einen die moralische Unterstützung durch die Kirche für eine weitere Atomrüstung, die anderen für einen Verzicht auf die Atombombe.

2. Gott kann nicht als *Garant des irdischen Lebens* in Anspruch genommen werden, und am wenigsten auf Grund bestimmter menschlicher Werke. Die Kirche kann z.B. nicht den Menschen, die auf die atomare Aufrüstung verzichten, verheißen, daß Gott sie und ihre Völker um dieses Verzichtes willen am irdischen Leben halten wird. Kein Mensch hat einen Anspruch darauf, von Leiden verschont zu werden.

3. Gott und seine Kirche kann nicht für eine *Teilentscheidung* des Menschen in Anspruch genommen werden. Das Problem der Atombombe wird heute weithin als ein hervorragendes Problem isoliert behandelt. Aber die Christenheit kann es nicht als isoliertes Problem menschlichen Verhaltens erörtern, und jede Stellungnahme der Kirche zum isolierten Atomproblem würde irreführend sein.

4. Gottes Wort zur Atomfrage kann nicht *unmittelbar und direkt* aus der Bibel entnommen werden. Vielmehr ist unsere heutige Situation in gründlicher Beschäftigung mit den naturwissenschaftlichen, militärischen, politischen und geistesgeschichtlichen Tatbeständen bewußt zu machen und im Lichte des biblischen Gesamtzeugnisses zu erhellen. (Vgl. hierzu den in Vorbereitung befindlichen Sammelband „Krieg und Frieden im Atomzeitalter" [Luther-Verlag, Witten] mit Beiträgen von v. Weizsäcker, Scheuner, Wilkens, Nürnberger, Howe u. a., mit denen auch die hier veröffentlichte Abhandlung im Zusammen-

hang steht.) Im Wissen um die Identität des Kampfes zwischen Kirche und Welt im ersten Jahrhundert und heute und im Wissen um die Verschiedenheit der geschichtlichen Voraussetzungen und Fronten, in denen der Kampf sich damals abspielte und heute abspielt, ist im Hören auf das biblische Gesamtzeugnis zu fragen, was Gott uns *heute* gebietet.

5. Ich könnte mir denken, daß Jesus auf unsere Frage, so wie sie heute meistens gestellt wird, überhaupt die Antwort verweigert, — ebenso wie Jesus seinerzeit die Bitte der Streitenden mit den Worten ablehnte: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt?" (Luk. 12, 14). Was ist der Sinn dieser und ähnlicher Zurückweisungen Jesu? Sein Ruf lautet: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen."

V. Die Botschaft der Christenheit

1. Die Christenheit hat vor allem den Frieden Gottes zu verkündigen. Wie hat sie dies zu tun?

a) Sie hat Gottes Gericht über die Sünde der Menschen anzukündigen. Die entscheidende Gefahr droht den Menschen nicht von anderen Menschen, auch nicht von Atomwaffen, sondern von Gott. Die verborgene Wurzel aller Angst, die heute die Menschen erfüllt, ist die Angst vor Gott, der der Sünde Feind ist. Weil sie nicht auf Gott den Vater ihr Vertrauen setzen, sind sie Sklaven der Angst vor den Mitmenschen, den Kräften der Natur und vor dem Unbekannten geworden. Dies alles ist der Menschheit bewußt zu machen. Dabei hat der Bußruf an die Welt zu beginnen mit der eigenen Buße der Christenheit. Heute werden in mannigfachster Hinsicht die Sünden des christlichen Abendlandes offenbar gemacht. Wir empfangen die Quittung für die Geschichte mannigfacher Verwechslungen von Kirche und weltlichem Imperium, für die Verquickung von Mission und Kolonisation, aber auch bereits für die Tatsache, daß der erste Abwurf der Atombombe nicht durch Heiden, sondern durch Christen erfolgt ist (oder durch solche, die ihren Kampf als einen Kreuzzug gegen die antichristlichen totalitären Mächte des Nationalsozialismus und seiner Bundesgenossen verstanden), und zwar in einem Augenblick, als dieser Einsatz kaum noch militärisch notwendig war. Buße ist Selbstauslieferung an Gott den Richter, Anerkennung, daß wir nicht wert sind, dem Gericht zu entrinnen, — nicht wert, in der gegenwärtigen Gefahr am Leben zu bleiben.

b) Der dem Gericht verfallenen Welt ist der gekreuzigte Christus zu verkündigen. Christus ist ihr vor Augen zu stellen, als sei er heute in ihrer Mitte gekreuzigt worden. Gott hat seinen Sohn dem Widerspruch der Menschen preisgegeben und ihn das Äußerste durchleiden lassen, was Menschen einander antun können. Ja, mehr als das: Gott hat seinen Sohn in alledem das göttliche Gericht durchleiden lassen, das dem Sünder zukommt. Gott hat den allein Sündlosen an unserer Statt wie einen Sünder behandelt und den Fluch, den das Gesetz über die Sünder spricht, auf ihn gelegt, auf daß wir vom Fluch befreit

im Frieden Gottes leben. Weil Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, hat die Christenheit der Welt zuzurufen: „Lasset Euch versöhnen mit Gott!" (2.Kor. 5, 20). Wie aber kann die Christenheit die Welt zum Glauben an Gottes Versöhnungstat rufen, wenn sie nicht selbst inmitten der Zerrissenheit der Welt durch diesen Glauben eine Stätte des Friedens ist? Wie die Christenheit nur dann in Vollmacht zur Buße ruft, wenn sie Buße tut, so verkündigt sie nur dann in Vollmacht den Frieden Gottes, wenn sie selbst als die Gemeinschaft der Versöhnten in diesem Frieden lebt.

2. Von dieser Botschaft sind tiefgreifende Umwandlungen der Menschen zu erwarten. Denn das Evangelium ist nicht ein leeres Wort, sondern Kraft Gottes. Keiner, der es vernimmt, bleibt derselbe, der er zuvor war. Diejenigen, die es ablehnen, werden in ihren Sünden verhärtet. Diejenigen aber, die es im Glauben annehmen, werden befreit und erneuert. Indem sie den Frieden Gottes empfangen, werden sie befreit von der Angst, befreit auch von der angstvollen Sucht, das Leben mit *allen* Mitteln selbst sichern zu wollen. Geborgen in der Fürsorge Gottes des Vaters werden die Glaubenden befreit zur mitmenschlichen Begegnung, zur Entdeckung des Du, des Nächsten, und zwar auch in ihren Feinden. Denn auch die Feinde werden von Gott dem Schöpfer erhalten, auch für sie ist Christus am Kreuz gestorben, ob sie an ihn glauben oder nicht. Die Feinde Christi von heute können morgen schon seine Freunde sein. Nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten, nicht einmal die Jünger, sondern der Schächer am Kreuz hat als erster den gekreuzigten Herrn erkannt. In der Geborgenheit des Gottesfriedens entsteht so auch die Bereitschaft, im Ringen um das menschliche Du und um eine neue Gemeinschaft persönliche Opfer zu bringen. Denn der Glaubende braucht sich nicht mehr selbst zu verteidigen. Er darf in der Selbstpreisgabe gewiß sein: „Ist Gott für uns, wer will wider uns sein?" (Röm. 8, 31).

3. Von der Verkündigung des Friedens Gottes sind auch Auswirkungen auf das menschliche Verhalten in den Fragen des weltlichen Friedens zu erwarten. Wo der Friede Gottes im Glauben empfangen und in der Gemeinschaft der Glaubenden lebendig ist, kann dies nicht ohne ausstrahlende Wirkung bleiben auf das politische Zusammenleben. Diese Erwartung allein genügt aber nicht, sondern die Christenheit muß auch direkt ihre Stimme erheben. Sie hat die Welt nicht nur durch die Verkündigung des göttlichen Friedens zur Buße und zum Glauben zu rufen, sondern sie hat sich auch für den Frieden der Welt, also für die gerechte Ordnung des Zusammenlebens von Heiden, Juden, Christen und Antichristen einzusetzen, — wissend um die Geduld Gottes des Erhalters, der „seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten" (Mt. 5, 45).

So hat die Christenheit alles in ihren Kräften Stehende zu tun, um den Ausbruch eines Atomkrieges zu verhindern. Dazu gehört: Sie muß ganz realistisch alle falschen Hoffnungen aufgeben, sowohl die Hoffnung, die auf atomare

Aufrüstung, als auch die andere Hoffnung, die auf einen einseitigen Verzicht auf diese Rüstung gesetzt wird. Im Zusammenhang mit dem umfassenden Ruf zur Buße und zum Glauben muß eine große christliche Aktivität entfaltet werden zur Erweckung und Stärkung eines internationalen moralischen Bewußtseins der Verwerflichkeit des Atomkrieges, eines internationalen Abscheus vor dem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln jeder Art, — eines Abscheus der Menschheit, über den keine Regierung mehr hinweggehen kann, ja der es den Regierungen auf die Dauer unmöglich macht, mit dem Einsatz dieser Mittel zu drohen.

Darüberhinaus muß die Christenheit alles in ihren Kräften Stehende tun, um die Gefahr weiterer Kriege überhaupt zu reduzieren. Sie würde die der Menschheit heute gestellte Aufgabe verkennen, wenn sie das Problem der Atombombe isoliert behandeln würde, ohne das Kriegsproblem überhaupt neu in Angriff zu nehmen. Die Bedenken der Alten Kirche hinsichtlich der Frage, ob ein Christ Soldat sein kann, werden heute wieder neu durchdacht werden müssen. Denn die Zurückhaltung der Alten Kirche betraf nicht nur die Beteiligung der Christen am soldatischen Kaiserkult, sondern auch am Töten. Auf diese Frage wird heute die Christenheit in unerhörter Radikalisierung neu zurückgeworfen. Der Einsatz für die Verhinderung weiterer Kriege überhaupt bedeutet z.B., daß die Christenheit diejenigen politischen Schritte, die die Konstituierung von Organen einer gemeinsamen Weltregierung zum Ziele haben, stärkt, — vorausgesetzt freilich, daß diese Schritte der Erhaltung des Lebens in der Freiheit dienen.

Vor allem aber hat die Christenheit den Frieden Gottes zu verkündigen. Aller Einsatz für den irdischen Frieden muß von dieser Verkündigung umschlossen und getragen sein. Denn allein das Evangelium vermag Menschen in Wahrheit füreinander zu erschließen.

4. Die ganze Christenheit auf Erden ist sich darin einig, daß sie eine Verantwortung für den Frieden der Welt hat. In vielen Verlautbarungen haben sich so Kirchen der verschiedensten Konfessionen und Länder gegen den kriegerischen Einsatz der Atomwaffen, ja bereits gegen ihre technische Weiterentwicklung und darüberhinaus für allgemeine Abrüstungen ausgesprochen. In mannigfachen Friedensbotschaften an die Mächtigen dieser Welt ist die Christenheit zum Mund der Sehnsucht der Völker geworden.

Das eigentliche Problem hierbei sind jedoch nicht die Waffen als solche; denn auf sie würde jeder gern verzichten, der sich nicht bedroht fühlt und der auch nicht vorhat, andere zu bedrohen. Das eigentliche Problem besteht in den Menschen, nämlich in der Tatsache, daß die Menschheit heute in zwei feindliche Hälften zerteilt ist. Dabei hat im Osten und im Westen fast jeder Begriff, der sich auf das Zusammenleben der Menschen in einem Staat und der Staaten in einer völkerrechtlich geordneten Gemeinschaft bezieht, eine andere Bedeutung. Das westliche Verständnis von Humanität, Freiheit, Gerechtigkeit, Demo-

kratie, Völkergemeinschaft, Koexistenz, status quo usw. ist dem Osten fremd und umgekehrt. Diese Andersartigkeit kann nicht mit solchen Verschiedenheiten verglichen werden, wie sie von jeher zwischen den Gesellschaftsordnungen verschiedener Völker und Kulturbereiche bestanden haben, ohne daß dadurch das friedliche Zusammenleben dieser Völker hätte in Frage gestellt sein müssen. Vielmehr handelt es sich heute um die Bedrohung aller freien Völker der Erde durch das totalitäre kommunistische System, das mehrere Völker bereits mit Gewalt unterworfen hat und erklärterweise darauf aus ist, alle Völker der Erde in dieses System einzubeziehen. Die Christenheit kann auch bei klarer Erkenntnis der Schäden der westlichen Welt nicht übersehen, daß der Weltkommunismus eine grundsätzliche Leugnung der für das menschliche Zusammenleben geltenden göttlichen Gebote und eine tiefgreifende Entstellung der von Gott angeordneten staatlichen Ordnung ist. Die westliche Christenheit kann nicht die Leiden der nach Freiheit sich sehnenden Völker im kommunistischen Machtbereich vergessen und muß im Gehorsam gegen Gott alles tun, daß nicht weiteren Völkern das Leben in der Freiheit genommen wird.

Nur wenn diese Verantwortung klar erkannt ist, wird das ethische Problem der atomaren Bewaffnung in Wahrheit erkannt:

Die *Durchführung* eines Atomkrieges dient zweifellos nicht dem Schutz des Lebens, sondern führt zu einem so unabsehbar weiterwirkenden Massensterben bei Angreifern und Verteidigern, daß selbst der Sieg in einem Atomkrieg keine Erhaltung des Lebens gewährleistet. Andererseits aber verhindert die *Androhung* von Atomwaffen zur Zeit die Anwendung von Atomwaffen, und insofern dient der Besitz dieser Waffen zur Zeit der Erhaltung des Lebens, — freilich ohne daß wir die Gewißheit haben können, daß er dies auf die Dauer tut. Wir sind mit dem ethischen Problem der atomaren Rüstung auf einen ganz schmalen Grat gestellt, von dem in jedem Augenblick der Absturz droht. Auf diesem Grat werden wir nach menschlichem Ermessen noch längere Zeit Schritt für Schritt weitergehen müssen, bis sich die Erkenntnis der Verwerflichkeit des Atomkrieges, ja des Krieges überhaupt, allgemein durchgesetzt hat.

Worin besteht in dieser unerhört zugespitzten Situation die Entscheidung des Glaubensgehorsams? Was soll die Kirche auf diese Frage konkret antworten? In der Erörterung dieser Frage ist zu unterscheiden zwischen der kirchlichen Anrede von Regierungen und von Einzelnen.

A. Die Ermahnung der Einzelnen

1. Es gibt heute in vielen Ländern Menschen, die sich gewissensmäßig außerstande sehen, bei der Herstellung, Bereitstellung und bei dem Einsatz von Atomwaffen mitzuarbeiten. Die Kirche wird für diese Menschen eintreten müssen und zwar auch dann, wenn der Staat diese Weigerung nicht duldet. Es muß in dieser durch Gewalt und Krieg beherrschten Welt das Abbild des gewaltlos leidenden Christus zeichenhaft gegenwärtig sein in der Gestalt solcher

Christen, die auf atomare Abschreckung verzichten. Diese Stärkung durch die Kirche wird freilich nicht ohne Warnung erfolgen dürfen vor der irrigen politischen Meinung, dann in einem Atomkrieg von den kriegführenden Mächten verschont zu werden, und vor der irrigen theologischen Meinung, daß Gott diesen Verzicht durch Erhaltung des irdischen Lebens belohnen wird, — ferner vor der irrigen theologischen Meinung, daß weltliche Gewalt und ihre Androhung seit der Erfindung der Atombombe überholt sei, — denn solange Gott die Erde erhält, ist weltliche Gewalt göttliche Anordnung. Wir Deutschen müssen uns außerdem hüten vor einem nationalistischen Denken, als hätten wir ein Recht, nur an uns zu denken unter Absehung von dem übrigen freien Europa. Nach der schuldhaften Preisgabe großer europäischer Gebiete durch das Dritte Reich an den Kommunismus haben wir Deutschen eine Pflicht, die Freiheit der westlichen Welt mit zu verteidigen.

2. Es gibt heute aber auch Christen, die in klarem Wissen um die furchtbaren Auswirkungen eines Atomkrieges bei der Herstellung und Bereitstellung der Atomwaffen und bei der Ausbildung in ihrem militärischen Gebrauch mitarbeiten. Sie halten den Besitz von Atomwaffen um der Erhaltung des Friedens und um der Abschreckung des Gegners willen für unerläßlich und beten darum, daß diese Waffen nie eingesetzt zu werden brauchen. Die Kirche hat ihnen warnend all das vor Augen zu stellen, was gegen den Atomkrieg zu sagen ist. Besonders wichtig ist hierbei der Hinweis darauf, daß die Vorbereitung und Androhung des Atomkrieges sinnlos ist ohne den Willen zum sofortigen Einsatz der Atomwaffen im Ernstfall, und daß dann in diesem Ernstfall kaum mehr eine echte Entscheidungsmöglichkeit bleibt zwischen der Vorbereitung und dem Beginn des Atomkrieges. Die Kirche muß jedem dieser Christen deutlich machen, daß ihr Wille, den Frieden durch Atomrüstung zu erhalten, ein tödliches Risiko von noch nicht dagewesenen Ausmaßen enthält. Aber ich sehe nicht die Möglichkeit, diesen Christen darüberhinaus ein Verbot Gottes entgegenzurufen, dessen Nichtbefolgung für sie bedeuten würde, daß sie nicht mehr des Evangeliums sich getrösten dürften und daß sie die Gemeinschaft mit Christus verlassen hätten, — *wenn* eben diese ihre Mitarbeit *um des Friedens willen* geschieht. Noch nie ist ein Volk dieser Erde geblieben ohne das tödliche Risiko des Lebenseinsatzes in der Verteidigung.

3. Notwendig festzuhalten ist die Gemeinschaft zwischen den Christen, die die im 1. und 2. Absatz genannten Entscheidungen getroffen haben. Weder der Weg der Verweigerung der Mitarbeit noch der Weg der Mitarbeit um des Friedens willen kann als *exklusiver* Weg des Glaubensgehorsams verstanden werden. Auf beiden Wegen können wir schuldig werden. Wir haben auf keinem der beiden Wege die Sicherheit, das Leben zu erhalten, noch auch die Sicherheit, der Sünde zu entgehen. Würde der erste Weg exklusiv verstanden und von allen Christen gefordert und konsequent zu Ende gegangen, so würde er letztlich zu einer staatsauflösenden Schwärmerei und zur Verachtung der Gebote

Gottes des Erhalters führen. Die Christenheit würde dann zu einer politisch verantwortungslosen selbstgerechten Sekte. Würde der zweite Weg exklusiv zu Ende gegangen, so führte er in die Gefahr der Verleugnung Jesu Christi, nämlich der Verachtung des Gebotes, als Zeuge Christi mit Christus zu leiden. Dies wäre die Preisgabe der Menschheit an die Zwangsläufigkeit technischer Macht. Von größter Bedeutung ist die volle kirchliche Gemeinschaft der Christen, die sich in der Verantwortung vor Gott so oder so entscheiden. Nur in dieser Gemeinschaft bewahrt der eine den anderen vor den spezifischen Gefahren seines Weges. Beide Entscheidungen gehören zusammen. Die Isolierung je einer von beiden wäre ein Irrweg. Nur in diesem Miteinander brüderlicher Gemeinschaft werden sich neue Wege zur Verhinderung eines Atomkrieges zeigen, die man dann Schritt für Schritt weitergehen kann. Denn die Christenheit bleibt bis zum Ende der Welt unter den beiden Geboten Gottes, dem des Erhalters und dem des Erlösers. Auch die Eindämmung des Unrechts durch Gewaltandrohung kann eine Gestalt der Liebe zum Feinde sein.

Diese Gemeinschaft ist um so dringlicher, da die bisherige Fragestellung für oder gegen die Atombombe bereits im Begriff ist, dadurch überholt zu werden, daß kein grundsätzlicher Schritt mehr möglich bleibt zwischen kleinen Atomwaffen und großen konventionellen Waffen und daß durch die rasche Entwicklung weiterer technischer Möglichkeiten sich die drohenden Gefahren und auch die ethische Problematik ständig wandeln. Wir leben inmitten einer sich ständig wandelnden und wachsenden Bedrohung von bisher nicht dagewesenen Ausmaßen. In dieser Situation genügt nicht *eine* Antwort und *eine* Tat, sondern es ist geboten, im gemeinsamen Einsatz aller Kräfte und mit vielerlei Taten die drohende Gefahr zurückzudrängen und schließlich zu bändigen.

Die beiden Taten, die bisher im Vordergrund der Atomdiskussion standen, sind die Verweigerung der Mitarbeit an der atomaren Rüstung und der zuchtvolle Besitz der Atombomben um der Erhaltung des Friedens willen. Indem beide Taten der Verhinderung des Atomkrieges dienen wollen, gehören sie trotz ihres Gegensatzes komplementär zusammen. Diese Anerkennung der Zusammengehörigkeit entgegengesetzter Entscheidungen ist in der Geschichte der Christenheit nichts grundsätzlich Neues. Die Gemeinschaft zwischen solchen Christen, die durch Gelübde für ihre Person von Gewaltanwendung absahen, und anderen, die mit dem Schwert das Leben der ihnen anvertrauten Mitmenschen verteidigten, war von jeher so lange selbstverständlich, als nicht die einen sich über die anderen erhoben und für die allein vollkommenen Christen hielten. Indessen genügen die genannten Entscheidungen, um die es in der Atomdiskussion bisher vor allem ging, allein nicht. Vielmehr ist die sich ständig wandelnde Gefahr des Atomkrieges von allen Seiten her in größter realistischer Wachsamkeit mit ständig neuen Entscheidungen zurückzudrängen. In dieser Hinsicht zeigen die vom Weltrat der Kirchen angestellten Bemühungen einen realistischeren Blick für die Vielfältigkeit des Problems als die deutsche

theologische Diskussion (vgl. besonders das Vorläufige Studiendokument über das Thema „Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter — eine theologische Diskussion", Genf 1958).

Vor allem hat die Kirche diejenigen auf ihrem Wege zu stärken, die als Zeugen Christi die Mitarbeit an der Atombombe ablehnen. Denn der Christ ist in dieser Welt in erster Linie der Zeuge der anbrechenden neuen Schöpfung, in der kein Leid, kein Tod mehr sein wird. Darum wird er lieber selbst leiden, als anderen Leid zufügen. Zugleich wird er freilich bedenken müssen, daß auch die wehrlose Preisgabe von Mitmenschen an eine antichristliche totalitäre Gewalt bedeutet, daß anderen Leid zugefügt wird.

4. Es erhebt sich immer wieder die Versuchung, mehr zu sagen als hier bisher gesagt worden ist, nämlich der Ablehnung des Atomkrieges einen zusätzlichen Nachdruck zu verleihen durch die Aufstellung eines allgemeinen Gesetzes im Sinne eines absoluten göttlichen Verbots: Wer an der Herstellung von Atomwaffen mitarbeitet und sich an der Ausbildung dieser Waffe beteiligt und mit der Anwendung der Atomwaffe, sei es auch nur für den Fall der Verteidigung, droht, verleugnet Gott, wird zum praktischen Atheisten, dem die Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft anzudrohen ist. Diese Stellungnahme scheint nur eine Verstärkung der im 1. Absatz angeführten Ablehnung zu sein. Aber was dort als persönliche Gewissensentscheidung gefällt und als solche auch öffentlich bekundet wurde, wird hier zu einem allgemeinen Gesetz erhoben. Dadurch ist diese Stellungnahme von jener im Hinblick auf die Gemeinschaft kirchlichen Lebens und politischen Handelns tiefer unterschieden als die beiden Stellungnahmen, von denen im 1. und 2. Absatz die Rede war, voneinander. Aber diese Stellungnahme wäre eine unerlaubte Vereinfachung des uns aufgegebenen ethischen Problems, und zwar schon deshalb, weil hier nicht die Erhaltung des Friedens in Freiheit das die einzelnen Erwägungen bestimmende Thema ist, sondern eine spezielle Waffe, die neben vielem anderen heute den Frieden und das Leben bedroht. Vollends kann die Auffassung von den Grenzen der Kirche, die in der Androhung der Aufhebung der Kirchengemeinschaft zutage tritt, nicht als im Einklang mit dem Wesen der Kirche stehend anerkannt werden. Denn die Kirche ist die Eine im gemeinsamen Glauben der Sünder an dasselbe Evangelium und im gemeinsamen Empfang derselben Sakramente. Wer dagegen die Einheit der Kirche auf die Wahl ein und desselben Mittels, durch das der irdische Friede erhalten werden soll, gründen wollte, würde das Verhältnis von Glauben und Werken verkennen.

B. Die Ermahnung der Regierungen

1. Die Christenheit hat auf die Regierungen dahin einzuwirken, daß sie alles tun, um zu festen friedlichen Vereinbarungen zu kommen, in denen sie sich zu einem kontrollierten Verzicht auf die Herstellung und den kriegerischen Einsatz der Atomwaffen verpflichten. In dieser Richtung gehen die wiederholten Er-

klärungen der Organe des Weltkirchenrats und auch entsprechende Erklärungen des Papstes. Wenngleich diese Forderungen zur Zeit nur geringe Aussicht auf Erfolg zu haben scheinen, sind sie von der Christenheit immer wieder aufs neue geduldig und unbeirrt zu erheben. Aber sie allein genügen nicht.

2. Die Christen haben von den Regierungen ferner einseitige Zeichen des Friedenswillens, — nämlich den Verzicht auf weitere Ausdehnung der Atomrüstung — zu fordern, vor allem den Verzicht auf Ausrüstung solcher weiterer Länder mit Atomwaffen, die sie bisher nicht besaßen. Mit solchen Beschlüssen ist freilich ein militärisches Risiko verbunden. Aber die Zerstörungskraft der bereits vorhandenen Atomwaffen dürfte so enorm sein, daß dieses Risiko nicht allzu groß ist. Dies gilt auch für die Deutsche Bundesrepublik: ihre Ausrüstung mit Atomwaffen dürfte für das militärische Kräfteverhältnis von Ost und West von relativ geringfügiger Bedeutung sein. Wohl aber erweckt sie in den östlichen Nachbarvölkern nach all den unvergessenen schwersten Leiden des zweiten Weltkrieges ein Gefühl des Bedrohtseins und eine Angst, die einer Entspannung im Wege steht. Aus Abgründen der Angst aber sind in der Geschichte immer wieder ganz unberechenbare Reaktionen hervorgebrochen.

3. Müssen die Christen darüberhinaus einen einseitigen Verzicht auf den Besitz von Atombomben von seiten der Großmächte fordern, die sie besitzen? — Würde dies der Westen tun, dann würde er durch einen solchen Verzicht das Ende des Lebens in der Freiheit und somit in wesentlicher Hinsicht den Tod riskieren. Von einzelnen Christen kann dieser Tod als mit Christus Sterben gefordert werden (denn dieses ist in Wahrheit Leben), nicht aber von ganzen Völkern, die ja auch nie nur aus Christen bestehen. Gott will das Leben des Sünders erhalten auf die freie Entscheidung für den Glauben hin. Wenn wir grundsätzlich auf Lebenserhaltung durch Verteidigungsbereitschaft verzichten wollten, so wäre dies nur erlaubt, wenn wir gewiß sind, daß das Ende der Menschheitsgeschichte schon da ist. Solange aber Gott die Menschheit erhalten will, will er auch die Eindämmung der Freiheits- und Lebensbedrohung durch weltliche Gewalt. Der *einseitige totale* Verzicht auf den Besitz der Atombombe wäre Verzicht auf politische Ordnung.

4. Wohl aber muß die Kirche alles tun, daß die Atomwaffen nicht zum Einsatz gelangen. Hier kann die Christenheit vieles tun, und zwar manches, was die Regierungen nicht tun können, aber wozu ihr die Regierungen freien Raum gewähren müssen: Da es Christen in der ganzen Welt gibt, hat die Christenheit auch da noch die Möglichkeit, Kommunikation herzustellen, wo die offiziellen politischen Gewalten an den Grenzen ihrer Möglichkeiten angelangt sind. Die christliche Liebe macht nicht halt bei den Grenzen der politischen Systeme, sie läßt sich nicht beirren durch die Nebel der Propaganda, sie bleibt nicht befangen in den überkommenen Beurteilungen der anderen Seite, sie erlahmt nicht angesichts der Wände des Mißtrauens und der Angst. Sondern sie stößt durch alle diese Gegebenheiten unablässig hindurch und sucht das dahinter

verborgene menschliche Du. Die Liebe sucht nicht das Ihre, sie beschönigt nicht das eigene Versagen und die eigene Schuld, sie ist auch nicht blind für das Unrecht des anderen. Aber sie läßt sich durch dies alles nicht beirren. Indem die Liebe vorstößt zum mitmenschlichen Du und es erschließt zur mitmenschlichen Antwort und zur Erkenntnis gemeinsamer Schuld und Not, heilt sie die Wurzeln der Feindschaft und der Kriegsgefahr: sie baut ab das Mißtrauen und die Angst und sie erweckt die Gewißheit, daß Gemeinschaft der Menschen miteinander viel erstrebenswerter ist als die Herrschaft der einen Menschen über die anderen. Wo diese Gewißheit sich durchsetzt, da ist die größte Gefahr für den irdischen Frieden beseitigt. Die Christenheit muß das in ideologischen und machtpolitischen Fronten verborgene innerste Verlangen der Völker nach Gemeinschaft bewußt machen (auch der russische Mensch sehnt sich in viel höherem Maße nach echter Kommunikation mit den westlichen Völkern als es die kommunistische Politik erkennen läßt) und die Gemeinschaft auch da suchen, schaffen und pflegen, wo sie politisch noch nicht verwirklicht worden ist, sondern wo einstweilen der Friede nur durch das Gleichgewicht der Angst und des Schreckens erhalten wird. Die Christenheit wird in alledem mehr Mut und Phantasie beweisen müssen als es bisher weithin geschehen ist. Das heißt nicht, daß sie phantastisch werden dürfte, aber es ist der Liebe erlaubt, zugleich ganz realistisch zu sein und alles zu hoffen.

VI. Die Hoffnung der Christenheit

1. Mit der Entwicklung der Atomwaffen hat sich der Menschheit so Ungeheuerliches an Möglichkeiten des Terrors und der Vernichtung eröffnet, daß es nicht möglich ist, diesen Schritt der technischen Entwicklung in seiner Tragweite zu vergleichen mit der Erfindung des Schießpulvers oder der Dynamitmunition. Wir stehen hier vor einem Novum, das nur insofern kein Novum ist, als sich hier das Wesen der Welt in radikaler Folgerichtigkeit enthüllt. Indem die Menschen die ihnen gegebene Freiheit mißbrauchten, haben sie die Sklaverei der Lebensbedrohung und der Angst gewählt. In dem von ihrer eigenen Vermessenheit geschaffenen Gefängnis sehnen sie sich nach Freiheit und versperren sie sich zugleich die Freiheit. Niemand kann voraussagen, ob die Botschaft der Christenheit und die Einsicht der Buße, des Glaubens und der Vernunft sich bei so vielen Menschen durchsetzt, daß die drohende Katastrophe aufgehalten wird.

2. Aber der christliche Glaube ist gewiß, daß diese Welt mit ihrer Hybris und ihrer Angst, mit ihrem Drohen, Unterdrücken und Töten unentrinnbar umschlossen ist vom Siege Jesu Christi am Kreuz und seiner Parusie am Ende der Zeit, — von seinem ersten Kommen in Niedrigkeit und seiner zukünftigen Erscheinung in Herrlichkeit. In der wachsenden Vermessenheit und Verzweiflung der Welt erkennt der Glaube die Zeichen des Sieges des Herrn über die Welt und die Aussichtslosigkeit der Welt, sich der Unterwerfung unter den

Herrn zu entziehen. Sie würde nicht so toben, wenn nicht ihr endgültiges Gericht auf sie zukäme. Der erhöhte Christus hält die Buchrolle der Weltgeschichte in seiner Hand, und ihm allein ist die Vollmacht gegeben, die Siegel dieses Buches der Weltgeschichte zu lösen (Apok. 5).

3. Christus ist der Herr nicht nur als der in der Vergangenheit Gekommene und in der Zukunft Kommende, sondern als der Gegenwärtige. Er umschließt die Welt nicht nur, sondern er ist in ihr gegenwärtig. Er wendet sich ihr täglich zu durch den Ruf zur Buße und zum Glauben, er sammelt ständig sein Volk heraus aus der Welt, um es mit seiner rettenden Botschaft in die Welt zu senden, er nimmt in jedem Augenblick die Gebete und das Seufzen der Seinigen auf und vertritt sie vor Gott dem Vater. Im Glauben an die große Verheißung, die Gott dem gemeinsamen Gebet gegeben hat, das im Namen Jesu Christi geschieht, empfangen wir nicht nur die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung, das neue Leben, sondern dürfen wir auch die göttliche Führung inmitten der ausweglos scheinenden Problematik dieser Welt erwarten. Gott gibt dem Fragenden durch seinen Heiligen Geist Weisung, was er tun soll, und nimmt im übrigen auch die Kurzsichtigkeiten und Fragwürdigkeiten der Glaubenden in seinen Dienst und vermag ihr Tun zum Guten hin zu benutzen. Dies Gute besteht nicht in dem Erfolg irdischer Lebenserhaltung und -steigerung als solcher, sondern in viel mehr: in dem Weg des Heils durch Schuld, Not und Leiden hindurch zum eschatologischen Ziel der Vollendung.

4. Weil Christus der eine Herr ist, deshalb sind alle, die an ihn glauben, *ein* Volk. Die in Christus gegebene Einheit sollen die Glaubenden darstellen inmitten der Verschiedenheit der Völker der Erde. Dieses Gebot gilt der Christenheit in besonderer Weise heute inmitten einer in zwei Hälften gespaltenen und sich tödlich bedrohenden Menschheit. Die in Christus gegebene Einheit kommt zu allen Zeiten in erster Linie darin zur Darstellung vor der Welt, daß ein und derselbe Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, als der Herr verkündigt, angerufen und angebetet wird. Wenn sich die Einheit dagegen nicht darstellt in ein und denselben Taten politischer Entscheidung, so braucht dies nicht ein Zeichen der Schwäche der Christenheit zu sein, — kein Zeichen dafür, daß sie ebenso ratlos ist wie die Welt. Denn für die Erhaltung des irdischen Friedens sind immer je nach dem konkreten geschichtlichen Ort der Einsicht und der Verantwortung verschiedene Taten nötig. Entscheidend aber ist es, daß die Christenheit sich in allen diesen Taten eins weiß in der Verantwortung vor dem Herrn, der für die Welt gestorben ist, und somit in der Gemeinschaft der Liebe zueinander und des Dienstes an der Welt. Die Quelle dieser Gemeinschaft sind das gemeinsam gehörte Evangelium und die gemeinsam empfangenen Sakramente.

Heilsgeschehen und Geschichte[1]

Von Wolfhart Pannenberg

Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist. Diese Voraussetzung christlicher Theologie muß heute nach zwei Seiten innerhalb der Theologie selbst verteidigt werden: einerseits gegen die Existenztheologie Bultmanns und Gogartens, die die Geschichte auflöst in die Geschichtlichkeit der Existenz; andererseits gegen die These, daß der eigentliche Glaubensgehalt übergeschichtlich sei, eine Auffassung, die innerhalb der heilsgeschichtlichen Tradition von Martin Kähler entwickelt wurde. Diese Annahme eines übergeschichtlichen Kernes der Geschichte, die sachlich schon in der gegen die Historie abgegrenzten heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns vorliegt und heute besonders in der Gestalt von Barths Deutung der Inkarnation als „Urgeschichte" lebendig ist, muß ähnlich wie die Reduktion der Geschichte auf Geschichtlichkeit die eigentliche Geschichte entwerten. Beide theologischen Positionen, die der reinen Geschichtlichkeit und die des übergeschichtlichen Glaubensgrundes, haben aber ein gemeinsames außertheologisches Motiv. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist darin zu erblicken, daß die historisch-kritische Forschung als wissenschaftliche Feststellung des Geschehens für das Heilsgeschehen keinen Raum mehr zu lassen schien: Darum flüchtete die heilsgeschichtliche Theologie in den vermeintlich vor der historisch-kritischen Flut sicheren Hafen einer Übergeschichte, oder — mit Barth — einer Urgeschichte. Aus dem gleichen Grunde zog sich die Existenztheologie zurück von dem sinn- und heillosen „objektiven" Geschehensablauf auf die Erfahrung der Bedeutsamkeit der Geschichte in der „Geschichtlichkeit" des Einzelnen. So muß die Geschichtshaftigkeit des Heilsgeschehens heute in Auseinandersetzung mit der Existenztheologie, der heilsgeschichtlichen Theologie und mit den methodischen Grundsätzen der historisch-kritischen Forschung behauptet werden.

---

[1] Die nachstehenden Ausführungen geben in etwas überarbeiteter Gestalt einen Vortrag wieder, der am 5. 1. 1959 bei einer Zusammenkunft der Dozentenkollegien der Kirchlichen Hochschulen Bethel und Wuppertal in Wuppertal gehalten wurde. Sie berühren sich, besonders im ersten Teil, mit dem Thema, dem seit sieben Jahren die regelmäßigen Bemühungen eines ursprünglich Heidelberger theologischen Kreises gewidmet sind. So liegt es in der Natur der Sache, daß vieles an den folgenden Erwägungen, obwohl alles auf eigene Verantwortung gesagt ist, so nicht gesagt werden könnte ohne das ständige Gespräch mit M. Elze, K. Koch, R. Rendtorff, D. Rössler und U. Wilckens.

I. Die Erschlossenheit der Wirklichkeit als Geschichte durch die biblische Gottesoffenbarung

1. Die Erkenntnis, daß Israel innerhalb der Religionsgeschichte einen singulären Ort einnimmt durch sein geschichtliches Bewußtsein, ist Gemeingut der heutigen Forschung. Natürlich haben auch die Völker des Alten Orients das gekannt, was wir heute geschichtliches Geschehen nennen. Sie haben sogar eine Historiographie entwickelt, auf deren Bedeutung und eigenartige Grundgedanken man neuerdings aufmerksam gemacht hat[2]. Aber sie konnten dem unablässig sich Wandelnden als solchem keinen Sinn abgewinnen. Sinnvoll schien das menschliche Leben nur insoweit zu sein, als es teilhatte am urzeitlichen, göttlichen Geschehen, von dem der Mythos berichtet und dem der Mensch durch den Kultus verbunden bleibt, sofern im Kultus der Mythos vergegenwärtigt wird. Aus der Bedrohung durch den rastlosen Wandel der Geschichte rettet sich der Mensch in die Geborgenheit der wandellosen mythischen Unwirklichkeit, die sich in den Kreisläufen des irdischen Geschehens spiegelt. Demgegenüber ist es spezifisch für Israel, daß es nicht in Abschattungen eines mythischen Urgeschehens, sondern immer entschiedener gerade im geschichtlichen Wandel selbst die Wirklichkeit seines Gottes erfuhr.

Freilich scheint die Entdeckung der Geschichte in Israel andere Wurzeln zu haben als die, welche Mircea Eliade dafür verantwortlich macht. Eliade bringt

[2] Die Besonderheit des geschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses Israels im Raum der religionsgeschichtlichen Umwelt hat Mircea Eliade in seinem Werk „Der Mythos der ewigen Wiederkehr", 1953, umfassend herausgestellt. Seinen Darlegungen schließt sich die oben gegebene Charakteristik an. Die in Ed. Meyers Geschichte des Altertums (2, 2 ³1953, 285) wie auch in der alttestamentlichen Forschung, besonders durch G. v. Rad und W. Eichrodt (in ThZ 4, 1948, 321 ff.) hervorgehobene Tatsache dieser Eigentümlichkeit ist neuerdings von H. Gese doch wohl weniger bestritten als schärfer differenziert worden (Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, ZThK 1958, 127 ff.). Nicht darin, daß überhaupt ein geschichtlicher Hergang festgehalten wird, auch nicht darin, daß dieser Hergang nach bestimmten Schemata (Abfolge von Heils- und Unheilszeiten, Tat-Folge-Zusammenhang) gedeutet wird, sieht G. die Besonderheit israelitischen Geschichtsbewußtseins, wohl aber darin, daß die Geschichte von Gottes Verheißungen her auf ein Ziel zuläuft (141) und daß der Bund Gottes infolgedessen nicht urbildliches, urzeitliches Ereignis, sondern „historischer Prozeß" ist (142). Gerade die letztere Eigentümlichkeit zeigt, wie für Israel der geschichtliche Prozeß als solcher zum Sinnträger geworden ist, während die Vorstellung eines urzeitlichen Gottesbundes (130) oder einer urbildlichen Ordnung der Zeitenfolge (134 f.) nur das dem außergeschichtlichen Urbild Entsprechende im Geschehen als sinnvoll erscheinen läßt, so daß die Geschichte als solche gerade keinen Sinn hat. Die Sachverhalte, auf die Gese aufmerksam macht, stehen insofern mit der Grundanschauung Eliades (l. c. 153 f. 161) durchaus im Einklang, wenngleich Einzelheiten der mehr phänomenologisch als historisch orientierten Darstellung Eliades einer Überprüfung bedürfen mögen. Daß die außerisraelitischen Geschichtskonzeptionen einem zyklischen Zeitverständnis verhaftet sind, wie heute allgemein angenommen wird, ist noch nicht durch den Hinweis, daß in den *historiographischen* Dokumenten des Alten Orient keine mythologischen Kreislaufvorstellungen anzutreffen sind (Gese l. c. 127), zu widerlegen. Die historiographischen Schemata können ja gleichwohl in einer inneren Beziehung zu derartigen Mythen stehen, zumal wenn die Teilhabe an urbildlichen Ereignissen und Verhältnissen, die Gese in den historiographischen Schemata des Alten Orient nachweist, mit Eliade (93 ff., 108 ff., 138 ff. u. ö.) als Grundmoment des zyklischen Zeitverständnisses aufzufassen ist.

die Entdeckung eines Sinnes der Geschichte durch Israel in Zusammenhang mit der prophetischen Verkündigung: Die Propheten haben geschichtliche Katastrophen als Strafen Gottes für die Übertretungen des Volkes angedroht, und indem diese Ankündigungen sich erfüllten durch das geschichtliche Schicksal Israels, habe die Geschichte Sinn und Zusammenhang erhalten (149 ff.). Die eigentlichen Grundlagen des israelitischen Geschichtsbewußtseins hat Eliade mit diesen Ausführungen jedoch nicht getroffen. Die Zurückführung auf die Gerichtsverkündigung der Propheten läßt sich schon deshalb nicht aufrechterhalten, weil die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung, die bereits das für Israel charakteristische Geschichtsverständnis erkennen lassen, bis in die Zeit Davids und Salomos zurückreichen.

Die Voraussetzungen des geschichtlichen Bewußtseins in Israel liegen in seinem Gottesgedanken. Weil die Wirklichkeit Gottes für Israel nicht darin aufgeht, Ursprung der Welt zu sein, d. h. Ursprung der normalen, sich immer wiederholenden Vorgänge und Begebenheiten, darum kann dieser Gott in einer unvorhersehbaren Weise in den Gang seiner Schöpfung eingreifen und Neues in ihr wirken[3]. Die Gewißheit, daß Gott immer wieder Neues wirkt, daß er ein „lebendiger Gott" ist, bildet die Grundlage für Israels Verständnis der Wirklichkeit als linear zu einem Ziele hineilender Geschichte. Die Struktur dieser Geschichte selbst ist jedoch damit noch nicht umschrieben.

Innerhalb der durch immer neues Wirken Gottes gekennzeichneten Wirklichkeit entsteht Geschichte dadurch, daß Gott Verheißungen ergehen läßt und diese Verheißungen erfüllt. Geschichte ist das zwischen Verheißung und Erfüllung hineingespannte Geschehen, indem es durch die Verheißung eine unumkehrbare Zielrichtung auf künftige Erfüllung hin erhält.

Diese Struktur kommt etwa Dt. 7, 8 f. zu prägnantem Ausdruck: „... weil der Herr euch liebte und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, darum hat euch der Herr mit starker Hand herausgeführt und hat dich aus dem Sklavenhause befreit, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten. So sollst du denn erkennen, daß der Herr, dein Gott, der Gott ist, der getreue Gott, der den Bund hält und die Huld bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis ins tausendste Geschlecht ..." Daß er erkannt werde — also Offen-

[3] Daß das Wesen der Götter in der Funktion, die normale Ordnung der Wirklichkeit zu begründen, aufgeht, daß hinter ihrem normalen Wirken keine „verborgene Gestalt" zu vermuten ist, die besonderer Offenbarung bedürfte, ist ein Spezifikum griechischen Gottesverständnisses (vgl. etwa W. F. Otto, Theophania, 1956, 29; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, [3]1955, 45 ff.), während nicht nur für Jahwe, sondern überhaupt für die Gottheiten des Alten Orients die Voraussetzung einer solchen „verborgenen Gestalt" des Gottes hinter seinem normalen Wirken charakteristisch ist (H. Schrade, Der verborgene Gott, 1949, 128 ff.; H. Kees, Der Götterglaube im Alten Ägypten, 1941, 346). Ist das nicht der Grund dafür, daß altorientalische Gottheiten sehr wohl willkürlich in das Geschehen eingreifen, in auch außergewöhnlicher Weise wirken können, einen Wechsel von einer Heilszeit zu einer Unheilszeit kontingent herbeiführen (Gese l. c. 133)? Trotz ihrer Ähnlichkeit zeigt jedoch die Gebundenheit der Götter auch in ihrem kontingenten Wirken an eine über ihnen stehende Ordnung (ib. 133) ihren Abstand von dem „lebendigen Gott" Israels.

barung — ist hier das Ziel von Jahwes Geschichtshandeln: Es geht aus seiner Liebe hervor, nimmt seinen Ausgang von einem Schwur Jahwes und zielt darauf ab, daß Jahwe in seinem Handeln, durch die Weise wie er seinen Schwur erfüllt, offenbar wird[4].

Was hier in überaus tiefer und gehaltvoller Formulierung zusammengedrängt ist, bringt die Struktur israelitischen Geschichtsbewußtseins überhaupt zum Ausdruck. Die Spannung von Verheißung und Erfüllung konstituiert die Geschichte. Die Entwicklung der israelitischen Geschichtsschreibung aber ist dadurch gekennzeichnet, daß der Horizont des geschichtlichen Bewußtseins immer weiter, der von Verheißung und Erfüllung umspannte Verlauf immer umfassender wurde.

Die erste ausgebildete Geschichtskonzeption dieser Art in Israel[5] war die Erzählung von der Thronnachfolge Davids (II. Sam. 7 — I. Kön. 2): Am Anfang steht die Verheißung durch den Propheten Nathan an David, die Zusage einer Fortdauer der davidischen Dynastie. Alles im Anschluß daran Berichtete steht unter der Frage: Wer wird der Thronfolger? Wie wird die Verheißung sich erfüllen? Oft hat es den Anschein, als ob die Verheißung vereitelt wird. Endlich ist mit Salomos Inthronisation die Erfüllung da. — In ungleich größerem Rahmen zeigt schon das jahwistische Geschichtswerk eine ähnliche Struktur: Nach der einleitenden Urgeschichte setzt Gen. 12 mit der Verheißung an Abraham ein. Das jahwistische Werk endet im Buch Josua mit der Erfüllung der Verheißung durch die Landnahme Israels. — Im deuteronomistischen Geschichtswerk erscheint die Struktur Verheißung—Erfüllung in etwas abgewandelter Form. In der Thronnachfolgeerzählung und beim Jahwisten regierte die Verheißung allein den Geschichtsverlauf, was an den Irrungen der beteiligten Menschen nur noch eindrucksvoller in Erscheinung tritt: Dei providentia, hominum confusione. Das Deuteronomium hingegen knüpft die Verheißung an eine Bedingung: an die Bedingung der Gesetzeserfüllung. Neben die Verheißung tritt als den Geschichtslauf bestimmende Macht das Gesetz. Man wird darin einen Einfluß der prophetischen Gerichtsverkündigung erblicken dürfen. Mit der Bedingtheit der Verheißung durch das Gesetz macht der Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes es verständlich, daß die Geschichte negativ ausgegangen ist, infolge der immer wachsenden Schuld des Volkes, so daß Israel das ihm von Gott verheißene und verliehene Land verlassen, sein Königtum verlieren mußte. Nur am Rande bleibt hier vielleicht die Frage stehen, ob Gott nicht doch noch seine Verheißungen triumphieren lassen wird. Mit dem Gesetz ist also die immer wachsende Sünde zur neben der Verheißung

[4] W. Zimmerli hat von 1. Kön. 20, 13. 28 und vor allem von Ezechielworten her wahrscheinlich gemacht, daß die Formel „... damit sie erkennen, daß ich der Herr bin" auf eine Gattung prophetischer Rede zurückweist (W. Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises, in: Mélanges Bibliques rédigés à l'honneur d'André Robert, 1957, 154—164).

[5] Das Folgende schließt sich an G. v. Rad, Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament, ThZ 4, 1948, 161 ff., und ders., Theologie des Alten Testaments I, 1957, 332 ff. an.

geschichtsbestimmenden Macht geworden. — Nachdem schon die Stammbäume der Chronik den Beginn der Geschichte bei Adam angesetzt hatten, vollzog die jüdische Apokalyptik die Ausweitung der Geschichte auf das Ganze des Weltlaufs zwischen Schöpfung und Weltende[6]. Diese Ausweitung des Geschichtsbildes hat zwei wichtige Voraussetzungen: Einmal wird die Erfüllung nicht mehr (wie noch in der Prophetie) als innergeschichtliches, damit auch überholbares Ziel erwartet, sondern als Ende der ganzen Weltgeschichte. Zum andern wird, wie schon im Deuteronomium, die Verheißung an das Gesetz gebunden; das Gesetz aber ist für die Apokalyptik nicht erst vom Zeitpunkt seiner geschichtlichen Proklamation ab wirksam, sondern liegt als ewiges Gesetz unveränderlich allem Weltgeschehen zugrunde. Dem Geschichtslauf geht eine ewige Erwählung voran. Die Mitteilung des Gesetzes durch Mose ist die Heilsgabe, die den Erwählten das Heil im künftigen Gericht durch die an die Gesetzeserfüllung geknüpften Verheißungen verbürgt. Gerade durch den Zusammenhang mit dem Schema Verheißung—Erfüllung dürfte sich die jüdische Apokalyptik etwa vom Parsismus unterscheiden.

So hat Israel nicht nur die Geschichte als einen besonderen Bereich der Wirklichkeit entdeckt, sondern schließlich die gesamte Schöpfung in die Geschichte hineingezogen. Geschichte ist die Wirklichkeit in ihrer Totalität.

Angesichts der israelitischen Geschichtsschreibung ist es erstaunlich, daß *Collingwood* in seinem Werk „The Idea of History" (Oxf. 1946) behauptet, die quasihistorischen Elemente im Alten Testament seien nicht wesentlich verschieden von den Anschauungen der sonstigen altorientalischen Literatur[7]. Nach Collingwood hat nicht Israel, sondern der Grieche Herodot die Historie entdeckt (17). Dieses Urteil von Collingwood zeigt, daß er etwas ganz anderes im Auge hat als die Geschichte im Sinne eines durch bestimmte Züge ausgezeichneten Verständnisses der Daseinswirklichkeit überhaupt. Collingwood meint mit Historie die methodische Feststellung vergangenen Geschehens, eben Historie und nicht Geschichte. Wenn ich so Geschichte und Historie unterscheide, verstehe ich als Historie mit *H. Diem*[8] „nicht die geschehene Geschichte selbst" mit der ihr als solcher eignenden Wirklichkeitsstruktur, „sondern das *ἱστορεῖν* derselben" im Sinne des „Kennenlernens und In-Erfahrung-bringens und Berichtens über das Erfahrene". Vater der Historie wurde Herodot, indem er die kriegerischen Geschehnisse seiner Zeit durch Befragung der Augenzeugen kritisch feststellte, so wie bei einem gerichtlichen Verhör die Tatsachen durch Befragung von Augenzeugen kritisch ermittelt werden. Als Autobio-

[6] Vgl. hierzu D. Rössler, Gesetz und Geschichte im Spätjudentum, Diss. Heidelberg 1957. Anders M. Noth, Das Geschichtsverständnis der at. Apokalyptik (1954), in: Ges. Studien zum AT, 1957, 248 ff.; bes. 260, 264 ff., 271 ff.

[7] Collingwood hebt lediglich hervor, daß das „theokratische" Element nicht partikularistische, sondern universalistische Tendenz zeige (17). Collingwoods Charakteristik auch der altorientalischen Historiographie ist von Orientalisten abgelehnt worden (vgl. die von Gese a.a.O. 128 n. 2 genannte Lit.).

[8] Herm. Diem, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, 1957, 9 f.

graph seiner Generation seiner Zeit ein literarisches Denkmal zu setzen, war die erklärte Absicht Herodots[9]. Dabei hat Herodot eine neuartige, methodische Berichterstattung über vergangenes Geschehen begründet, aber kein dem sonstigen griechischen Denken gegenüber neues Verständnis der Wirklichkeit. *Karl Löwith* hat in diesem Sinne betont, daß die griechische Geschichtsschreibung bis hin zu Polybios durchaus auf dem Boden des zyklischen Zeitverständnisses bleibt[10]. Der griechische Drang zum Unwandelbaren verrät noch in seiner philosophischen Gestalt den Zusammenhang mit der Lebenshaltung all der Religionen, die in der abbildlichen Teilhabe am Archetypischen Rettung vor dem „Schrecken" des geschichtlichen Wechsels suchen. Und die Absicht Herodots, die Taten der Menschen „nicht mit der Zeit verlorengehen" zu lassen (I, 1), legt den Vergleich mit dem Glauben der alten Ägypter nahe, daß der sterbliche Mensch in einem Denkmal weiterzuleben vermag und so den Tod überdauert. Jedenfalls wird darin alles andere als ein Interesse am geschichtlichen Wechsel als solchem sichtbar.

2. Die von Israel entdeckte Wirklichkeit der Geschichte ist in ihrer spezifischen Struktur auch im Judentum und im NT festgehalten worden. Das hat *Rudolf Bultmann* in seinem Werk „Geschichte und Eschatologie", 1958, bestritten. Die Apokalyptik wird von Bultmann eng mit der persischen dualistischen Eschatologie zusammengesehen (27 ff.) und in scharfen Gegensatz zum alttestamentlichen Geschichtsverständnis gesetzt. Die Eschatologie widerspreche dem Gottesgedanken des Alten Testamentes: Einmal stehe der Dualismus der Äonenlehre dem alttestamentlichen Schöpfungsglauben entgegen. Außerdem sei Gott im Alten Testament nicht als Lenker der Weltgeschichte, sondern der Geschichte Israels gedacht (29). Beides kann nicht überzeugen: In der Apokalyptik[11] hat die Äonenvorstellung den Schöpfungsglauben nicht verdrängt, vielmehr regiert das Gesetz Gottes den Ablauf der Geschichte. Als Lenker der Geschichte aber ist Gott schon bei den Propheten nicht auf Israel beschränkt, ja bereits die jahwistische Urgeschichte stellt Israel mitten in die Völkerwelt hinein. Die Eschatologie ist in der Apokalyptik nicht neu, nur ist an die Stelle der innergeschichtlichen Eschatologie der Propheten eine endgeschichtliche getreten. Jedenfalls wird man Bultmanns Feststellung, es sei „die Geschichte nun von der Eschatologie aus interpretiert worden", und damit habe sich „gegenüber der alttestamentlichen Anschauung von der Geschichte ein entscheidender Wandel vollzogen" (30), so nicht akzeptieren können. Dagegen ist zu sagen, daß das Geschichtsbewußtsein Israels immer eschatologisch orientiert war, sofern Israel auf Grund der Verheißung und über alle geschichtlich erfahrenen Erfüllungen hinaus weiterer Erfüllung entgegenwartete. Es ist bezeichnend, daß

---

[9] Collingwood, The Idea of History, Oxf. 1946, 25 f.

[10] K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1952, 16.

[11] Zum Folgenden D. Rössler, Gesetz und Geschichte im Spätjudentum, Diss. Heidelberg 1957.

Bultmann auf den Zusammenhang des apokalyptischen Geschichtsbildes mit dem alttestamentlichen Schema Verheißung—Erfüllung nicht eingeht. Von daher wäre das Ende der Geschichte als das zu ihr gehörige Ziel der Erfüllung zu verstehen, während Bultmann behauptet, „daß dieses Ende der Geschichte nicht eigentlich als das Ziel der Geschichte bezeichnet werden kann", sondern daß die Geschichte abbreche (33) und daß die Apokalyptik eine „Entgeschichtlichung der Geschichte" vollzogen haben (35). — Ebensowenig wie die apokalyptische Eschatologie scheint mir die des Neuen Testamentes in Gegensatz zur Struktur des geschichtlichen Bewußtseins Israels zu stehen. Bultmanns Urteil, im Neuen Testament sei „die Geschichte von der Eschatologie verschlungen worden" (42), hängt weithin an seiner Auffassung der jüdischen Apokalyptik. Deren tiefgehenden Einfluß („abgesehen vom Johannes-Evangelium" 39) betont Bultmann selbst. Zwar hat Jesus im Gegensatz auch zur Apokalyptik die Anwartschaft auf das künftige Heil nicht mehr von der Stellung zum Gesetz, sondern von der Stellung zu seiner Person abhängig gemacht[12]. Im übrigen aber bleibt das apokalyptische Geschichtsschema erhalten. Die Vorwegnahme der eschatologischen Entscheidung durch die Entscheidung gegenüber der Person Jesu bedeutet nicht die Eliminierung der Zukünftigkeit des Endes. Unbeschadet dessen ist Jesus aber das vorweggenommene Ende und nicht die Mitte der Geschichte[12a]. Wir werden noch sehen, welche Konsequenzen die Gegenwart des doch noch ausstehenden Eschaton in Jesus Christus für das Verständnis der Geschichte hat. — Im Blick auf Paulus behauptet Bultmann, er habe „das Geschichtsbild der Apokalyptik von seiner Anthropologie her interpretiert" (47). „Indem Paulus Geschichte und Eschatologie vom Menschen aus interpretiert, ist die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick entschwunden, und dafür ist etwas anderes entdeckt worden: Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins . . ." (49), in dem Sinne, daß der Mensch „durch seine Entscheidungen sein Wesen schafft" (50). Gegenüber dieser auch in Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments" begegnenden Auffassung der paulinischen Theologie als Anthropologie hat bereits G. *Bornkamm* protestiert und überzeugend dargelegt, es gehe Paulus nicht nur um ein neues Selbstverständnis, sondern um eine „neue Geschichte und Existenz", in der ich in die Geschichte Christi aufgenommen werde[13]. Darüber hinaus muß betont werden,

[12] Letzteres bei Bultmann, Theologie des NT, 1953, 3 ff. Das bleibt als Gesamtcharakteristik der Verkündigung Jesu auch bei Ph. Vielhauer (Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Festschr. G. Dehn, 1957, 51 ff., bes. 77 ff.) bestehen, obwohl er die Menschensohnworte (auch Mk. 8, 38) nicht für authentisch hält. Falls die entgegengesetzte Beurteilung der Menschensohnworte bei H. E. Tödt (Hoheits- und Niedrigkeitsvorstellungen in den synoptischen Menschensohnsprüchen, Diss. Heidelberg 1957), die entscheidend auf Mk. 8, 38 fußt, sich gegenüber Vielhauer aufrechterhalten ließe, würde diese Besonderheit der Botschaft Jesu noch schärfer hervortreten. — Ihr Verhältnis zum apokalyptischen Geschichtsschema ist oben im Anschluß an D. Rössler charakterisiert worden.

[12a] Vgl. R. Bultmann, ThLZ 1948, 659 ff. gegenüber der Konzeption Cullmanns.

[13] G. Bornkamm, Mythos und Evangelium, Th. Ex. NF. 26, 25. Joh. Körners Behauptung hierzu, „nichts anderes" wolle Bultmann selbst sagen (J. Körner, Eschatologie und Geschichte,

daß Paulus auch die Kontinuität des vom Christus her sich ereignenden Heilsgeschehens mit der Geschichte Israels festgehalten hat. Mit dem hauptsächlichen Dokument dafür, Röm. 9—11, weiß Bultmann offensichtlich nichts anzufangen und meint nur, die Frage der Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen bedeute für Paulus eine „Schwierigkeit" (48). Aber warum zeigt sich Paulus Gal. 3, 15 ff. dann so entschieden daran interessiert, daß die Glaubenden die Erben der Abrahamverheißung sind? Die Struktur Verheißung—Erfüllung ist auch für Paulus konstitutiv geblieben. Das zeigt gerade Röm. 9—11, wo Paulus sozusagen die allgemeine Struktur der göttlichen Heilsgeschichte erörtert, ohne ihre Einzelzüge auszuführen, nur auf den Punkt hin, wie die Heiden in die auf die Rettung Israels zielende Heilsgeschichte eingefügt werden (Röm. 11, 11 ff.) — Der Kronzeuge Bultmanns für die Entgeschichtlichung der Geschichte durch die Eschatologie ist aber Johannes (53 ff.) mit seinem Verzicht „auf die apokalyptische Zukunftseschatologie" (53). Bekanntlich kommt Bultmann zu dieser Auffassung des Johannesevangeliums dadurch, daß er die apokalyptisch klingenden Wendungen literarkritisch ausscheidet[14]. Falls diese literarkritischen Operationen sich als stichhaltig erweisen, wird man jedoch dem theologischen Urteil des „kirchlichen Redaktors" zustimmen müssen, daß ein Verzicht auf das Ziel der Geschichte in der christlichen Theologie nicht tragbar ist. Aber auch sonst betrachtet das Johannesevangelium Jesus Christus als die Erfüllung der alttestamentlichen Zeugnisse, wenn es diese als Zeugnisse vom Sohne bezeichnet (Joh. 5, 39).

3. Das durchgängig festgehaltene Bekenntnis Israels und der Gemeinde des Neuen Bundes zu der einen, beide verbindenden Gottesgeschichte ist von größter theologischer Bedeutung: Nur das Bewußtsein der einen, die eschatologische Gemeinde Jesu Christi mit dem alten Israel durch die Klammer von Verheißung und Erfüllung verbindenden Geschichte macht den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament verständlich. Jesus ist die Offenbarung Gottes nur im Lichte der Verheißungen des Alten Testamentes. Wenn man den Christustitel mit dem des Menschensohnes und des Kyrios zusammennimmt, muß man mit *van Ruler* urteilen: „Mit der Messianität Jesu steht und fällt, christlich gesprochen, alles. Und über diese Messianität kann nur entschieden werden, indem die Frage aufgeworfen und beantwortet wird, ob Jesus wirklich die Werke Gottes tut. Was aber die Werke Gottes sind, das läßt sich nur an Hand des Alten Testamentes feststellen."[15] Freilich ist auch umgekehrt mit van Ruler zu sagen, daß die „Sache" des Alten Testamentes erst in Jesus Christus ihre „Fundierung" empfangen hat (71), insofern in ihm die Verheißungen des Alten Testamentes, freilich auf eine unerwartete Weise, erfüllt sind.

1957, 124) dürfte sich durch Bultmanns Ausführungen Geschichte und Eschatologie, 47 ff. von selbst widerlegen.

[14] Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, [12]1952, 196 (zu Joh. 5, 28 f.) und 162 (zu Joh. 6, 40 und 54).

[15] A. A. van Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament, 1955, 70.

Aber die Abhängigkeit der Bedeutung Jesu davon, daß sein Weg im Rahmen der durch das Alte Testament bezeugten Geschichte Gottes mit Israel verstanden wird, bildet die Grundlage für alle weiteren christologischen Aussagen über Jesus von Nazareth. Sie darf nicht zu einem nachträglichen Interpretament einer vom Inkarnationsdogma oder gar (mit Schleiermacher) von der Tatsache der christlichen Gemeinde ausgehenden Christologie degradiert werden. Vielmehr ist die Erkenntnis der Bedeutung Jesu aus seinem Zusammenhang mit der Verheißungsgeschichte Israels die Grundlage, von der her allein auch das Inkarnationsdogma zu beurteilen ist. Im Sinne der grundlegenden Bedeutung dieser Geschichte für die Erkenntnis Jesu Christi ist doch auch der neutestamentliche Weissagungsbeweis zu verstehen. Es geht nicht an, den Weissagungsbeweis des Neuen Testamentes als bloße zeitbedingte Apologetik gegenüber den Juden abzutun, wie es seit Schleiermacher immer wieder geschehen ist, heute noch bei Baumgärtel[16]. Der Weissagungsbeweis ist schärfster Ausdruck der Gebundenheit der Bedeutung Jesu an die vom Alten Testament bezeugte Geschichte Gottes mit Israel, wenn auch in einer Form, die von unserm heutigen historischen Bewußtsein nicht ohne Kritik nachvollzogen werden kann.

Aus dem gegenwärtigen Gespräch über die theologische Hermeneutik des Alten Testamentes gewinnt man den Eindruck, daß die hervortretenden Theorien über den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament der Geschichte als der alten und neuen Bund zusammenhaltenden Einheit vielfach nicht in der notwendigen Weise gerecht werden, wenn nämlich der Zusammenhang aus anderen Phänomenen als aus dem Prozeß der Verheißungsgeschichte begründet wird. Ich versuche, das anzudeuten im Blick auf Bultmann, Baumgärtel und auf die Befürwortung einer typologischen Auslegung des Alten Testamentes.

Das Verdienst von Bultmanns Entwurf „Weissagung und Erfüllung“[17] ist es, den Zusammenhang des Alten mit dem Neuen Testament in dem faktischen Verlauf der Geschichte Israels zu suchen. Bultmann bestimmt diesen Zusammenhang aber nur so, daß die alttestamentliche Geschichte eine Geschichte des Scheiterns ist. Eben darin hat sie nach Bultmann Verheißungscharakter, weil im Scheitern der Vorstellungskreise des Bundes, der Königsherrschaft Gottes und des Gottesvolkes deutlich wird, „daß sich die Situation des Gerechtfertigten nur auf dem Grunde des Scheiterns erhebt“ (186). Zimmerli hat dazu mit Recht die Frage gestellt, ob denn die Hoffnungen und die Geschichte Israels für das Neue Testament „wirklich nur zerbrochen“ sind. „Ist hier nicht auch mitten im Zerbrechen erfüllt?“[18] Zimmerli sieht klar, daß der Begriff des Zerbrechens bzw. Scheiterns bei Bultmann zum Mittel wird, „um die Christusbotschaft in

---

[16] Fr. Baumgärtel, Verheißung, 1952, 75 ff. Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube, 2. Ausg. § 12, 2.

[17] Zuerst 1949, abgedruckt in: Glauben und Verstehen II, 1952, 162—186.

[18] W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung. Ev. Th. 1952, 34—59, 56.

existenzialer Interpretation rein aus der Geschichte herauszuheben". Seine Frage, ob diese Sicht eines bloßen Zerbrechens der Geschichte Israels nicht zu einer ungeschichtlichen Auffassung des Christusgeschehens, zu einer „neuen Christusmythe" führen muß (57), fällt schwer ins Gewicht. Dabei bestreitet Zimmerli natürlich nicht, daß tatsächlich die neutestamentliche Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen ein Zerbrechen der ursprünglichen Erwartungen bedeutet. Aber er weist darauf hin, daß die Propheten selbst die Freiheit Jahwes bezeugen, „durch seine Erfüllung seine Verheißung legitim [zu] interpretieren. Und diese Interpretation kann auch für den Propheten selber voller Überraschung sein" (47 f.). Daß Bultmann keine Kontinuität zum Neuen Testament hin mehr findet, hängt wohl damit zusammen, daß er nicht von den für Israel die Geschichte begründenden Verheißungen und ihrer Struktur ausgeht und die Ereignisse der Geschichte Israels daher nicht in ihrer Bedeutung als Wandlung, als göttliche „Interpretation" der Inhalte der Verheißungen, die also gerade in der Verwandlung kontinuieren, versteht.

Baumgärtel[19] kann Bultmanns These eines totalen Scheiterns nicht folgen, sondern nimmt eine sich durchhaltende „Grundverheißung" an, deren Inhalt die Zusage: „Ich bin der Herr, dein Gott" sein soll. Den Weissagungsbeweis läßt er als für unser historisches Bewußtsein untragbar ganz fallen, statt gerade in der Umformung des Weissagungsgehaltes das belangvolle, offenbarende Geschehen zu suchen. Darüber hinaus sieht Baumgärtel die Bedeutung des Alten Testamentes nur darin, daß seine scheiternde „Heils-Unheilsgeschichte" den Weg des Menschen unter dem Gesetz exemplarisch schildert und so auch für uns noch relevant ist. Hier berührt sich Baumgärtel eng mit Bultmanns Sicht der scheiternden Geschichte Israels und bezieht sie wie dieser in Anlehnung an die lutherische Lehre vom Gesetz auf den Heilsweg des Individuums. Es ist deutlich, daß bei der Aufspaltung in die Illustrierung des Weges unter dem Gesetz einerseits, die allgemeine Grundverheißung andererseits die Geschichte Israels keine positive theologische Bedeutung hat. Baumgärtel behauptet denn auch charakteristischerweise, daß die Geschichtlichkeit Jesu Christi nicht im Alten Testament, sondern in der Inkarnation gründe (113). Man sieht, wie mit der Geschichte Israels auch die Geschichtlichkeit Jesu Christi fällt[20]. Die ungeschichtliche Konzeption der „Grundverheißung", die keine positive theologische Bedeutung der Geschichte Israels sichtbar werden läßt, ist durch von Rad angegriffen worden, indem er die Trennung einer allgemeinen Grundverheißung von den besonderen geschichtlich ergangenen Verheißungen und Weissagungen als einen „verwegenen Eingriff" charakterisiert[21].

Den Befürwortern einer typologischen Auslegung des Alten Testamentes liegt daran, nicht nur eine Gemeinsamkeit der „Lehre", des „Spirituellen", zwischen Altem und Neuem Testament zu finden, sondern den „Bezug auf die

[19] Fr. Baumgärtel, Verheißung, 1952. [20] A. A. van Ruler l. c. 79 ff.
[21] G. v. Rad, Verheißung, Ev. Th. 1953, 406—13, 410.

im Neuen Testament bezeugten Fakten" wiederzugewinnen[22], also den Zusammenhang aus dem geschichtlichen Prozeß selbst zu erheben. Darum sucht man „in der von Gottes Wort gewirkten Geschichte", wo in ihr „das neutestamentliche Christusgeschehen präfiguriert" ist (ib. 31). Es scheint aber, daß die wichtige Intention auf den in den geschichtlichen Fakten beschlossenen Zusammenhang der Testamente durch die Heraushebung der typologischen Präfigurationen als des eigentlich Verbindenden eher untergraben wird. Nicht, daß derartige Analogien bestritten werden sollen. Gewiß sind Analogien zwischen den Taten Gottes wie auch im Verhalten der Menschen gegenüber dem geschichtlich handelnden Gott anzutreffen. Daher kann etwa Paulus Röm. 4 am Beispiel Abrahams die Eigenart des Glaubens beschreiben. Aber in solchen Analogien oder in denen des Hebräerbriefes die eigentliche Verbindung des Alten und des Neuen Testamentes zu erblicken, muß doch Bedenken erregen. Geht dabei der Zusammenhang nicht wieder in einer letztlich ungeschichtlichen, rein strukturellen Übereinstimmung auf, in der Strukturähnlichkeit des alttestamentlichen Typos mit seinem neutestamentlichen Gegenbild? Wohl haftet die typologische Analogie an einem in der Geschichte stattfindenden Verhältnis. Das äußert sich darin, wie das neutestamentliche Gegenbild über seine alttestamentliche Präfiguration hinausgeht. Aber fällt nicht für die typologische Betrachtung der Bild und Gegenbild verbindende geschichtliche Ablauf ganz auf die Seite des Unterschiedes zwischen ihnen, während der Zusammenhang in der strukturellen Übereinstimmung gefunden wird?[23] Dann aber ist nicht recht einzusehen, weshalb für den Christen die alttestamentlichen Vorbilder noch relevant sein sollen, nachdem das Urbild selbst erschienen ist. Solange der Zusammenhang des Christusgeschehens mit dem Alten Testament primär in strukturellen Übereinstimmungen gesucht wird, muß durch die urbildliche Verwirklichung in Christus die schattenhafte Vorausdarstellung in der alttestamentlichen Geschichte entwertet werden. Letztere ist dann nur noch das reichhaltige Bilderbuch — zwar nicht nur der Glaubensgeschichte[24], sondern vor

[22] G. v. Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, Ev. Th. 1952, 17—33, 21.

[23] H. W. Wolff, Zur Hermeneutik des Alten Testaments (Ev. Th. 1956, 337—70) betont, daß die Geschichte Grundlage der typologischen Beziehungen ist. Die Analogie sei „getragen von geschichtlicher Relation" (354 f.). Das äußert sich aber als „geschichtliche Unterschiedenheit" in der Analogie zwischen Altem und Neuem Bund (354). Doch die geschichtliche Relation darf nicht nur als geschichtliche Unterschiedenheit verstanden werden. Gerade der Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund besteht nicht nur und nicht primär in der strukturellen Analogie, sondern auch und vor allem in der zeitlichen, geschichtlichen Kontinuität des strukturell nicht Vergleichbaren. Wenn die geschichtliche Relation auch im Sinne des historisch aufzuweisenden Zusammenhangs der sich wandelnden Verheißungsinhalte im Prozeß ihrer Verwandlung in den Vordergrund treten würde als das die analogen Übereinstimmungen Tragende und auch Begrenzende, vor wildem Analogisieren Schützende, wäre zweifellos Entscheidendes gewonnen und manches Bedenken (vgl. etwa W. Eichrodt in ThLZ 1956, 641—54, bes. 646) zu befriedigen.

[24] So charakterisiert v. Rad art. cit. Ev. Th. 1952, 24 die Auffassung von Althaus (Die christliche Wahrheit I, 229—240). Diese Charakteristik ließe sich auch auf Bultmann und teilweise auf Baumgärtel ausdehnen.

allem — des Christusgeschehens. Daß so das Alte Testament nicht mehr für den Sinn des Christusgeschehens konstitutiv wäre, sondern nur noch zu seiner Illustration diente, würde zweifellos nicht der Absicht der Befürworter einer typologischen Auslegung entsprechen; denn v. Rad betont ausdrücklich: „Unser Wissen von Christus ist ohne das Zeugnis des Alten Testaments ein unvollständiges. Christus ist uns erst in dem Doppelzeugnis des Chors der Erwartenden und der Erinnernden gegeben."[25] Doch das begriffliche Mittel der typologischen Analogie reicht nicht zu, die Bedingtheit des Christusgeschehens durch die alttestamentliche Geschichte auszudrücken, da jedenfalls der vollkommeneren der beiden verglichenen Größen (oder eigentlich: Relationen) durch die Analogie mit ihrer Präfiguration nichts hinzugefügt wird. Eine andere Frage ist es, ob die typologischen Gedankengänge im Neuen Testament nicht etwa mehr meinen als durch das begriffliche Mittel der typologischen Analogie zum Ausdruck kommt. Es wäre zu untersuchen, inwieweit bei neutestamentlichen Typologien das theologische Schwergewicht gerade auf dem antitypischen Element des Christusgeschehens liegt, wie es besonders im Hebräerbrief deutlich ist. Der Zusammenhang des Antitypischen als solchen mit den alttestamentlichen Typen, der doch kaum als bloße Steigerung zu verstehen sein wird[26], enthält das wichtigste theologische Problem[27]. Dieser Zusammenhang wird nicht als rein strukturelle Übereinstimmung, sondern nur als zeitliche Kontinuität verständlich. Er hat seine Grundlage darin, daß die Verheißungen von Gott anders erfüllt wurden als sie seinerzeit von ihren ersten Empfängern verstanden worden sind, daß aber im Wandel ihres Inhaltes an den Verheißungen festgehalten wird. Diese an der Kontinuität der Verheißung im Wandel ihres Inhaltes faßbare Geschichtseinheit stiftet die Zusammengehörigkeit des Neuen mit dem Alten Bunde. Nur unter diesem Aspekt bleibt das Alte Testament selbständige Grundlage auch für den christlichen Glauben, weil eben die Verheißung der Erfüllung vorangehen muß, wenn anders diese Erfüllung sein soll. In diese Richtung ist bisher am entschiedensten W. Zimmerli vorgestoßen[28]. Auf dieser Grundlage lassen sich dann gewiß auch noch allerlei typologische Beziehungen, strukturelle Übereinstimmungen feststellen. Doch sie können nie als dasjenige angesehen werden, was den Zusammenhang des Alten mit dem Neuen Testament ausmacht. Diesen Zusammenhang bildet die eine, beide Testamente

[25] So v. Rad l. c. 33; vgl. H. W. Wolff ebd. 103.

[26] So F. Torm, Hermeneutik des Neuen Testamentes, 1930, 223, auch L. Goppelt, Typos, 1939, 244. Aber das „wieviel mehr" des Paulus z. B. Röm. 5, 17 drückt gerade die Unvergleichbarkeit des Christus mit Adam aus, den Punkt, wo nicht nur eine Steigerung innerhalb einer gemeinsamen Qualität stattfindet, sondern an dem das Analogiemoment der typologischen Parallele gesprengt wird (vgl. z. St. G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien I, 1952, 86 ff.).

[27] Hier greift die durch den Begriff Weissagung bezeichnete Problematik ein, die von der typologischen Analogie zu unterscheiden ist (wie mit Recht Baumgärtel, Verheißung p. 71 n. 63, gegenüber Goppelt betont hat), aber gleichwohl mit ihr verbunden sein kann (z. B. 1. Kor. 10, 4).

[28] Ev. Th. 1952, bes. 38 ff., 51 f.

umgreifende Geschichte, die ihrerseits wieder in der Einheit des hier wie dort wirkenden Gottes, der seinen Verheißungen treu bleibt, gründet.

4. Die im zweiten Abschnitt vorgetragene Kritik an der antigeschichtlichen Deutung der neutestamentlichen Eschatologie hat Konsequenzen für die Beurteilung der christlichen Geschichtstheologie in ihrem Verhältnis zum Neuen Testament. Die Geschichtstheologie erscheint nun, wenigstens im Prinzip, als die legitime Erbin des biblischen Wirklichkeitsverständnisses. Das muß gegenüber den beiden Philosophen geltend gemacht werden, die sich um diese Problematik besonders bemüht haben: *Karl Löwith* und *Wilhelm Kamlah.*

Da Löwith sich exegetisch nicht an Bultmann, sondern an Cullmann anlehnt, spricht er nicht von einem Gegensatz der Eschatologie zur Geschichte, sondern sieht das Heilsgeschehen im Gegensatz zur Geschichte. „Im Lichte des Glaubens betrachtet bilden die weltlichen Begebenheiten vor und nach Christus keine kontinuierliche Folge sinnvoller Geschehnisse, sondern nur den äußeren Rahmen des Heilsgeschehens.“ [29] Das antigeschichtliche Ergebnis ist jedoch ähnlich wie bei Bultmann. Löwith spricht von einer „moderne[n] Überschätzung der Geschichte“ als „Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie der Antike und von der übernatürlichen Theologie des Christentums“ (176). Daß die Heilsgeschichte nicht eine Übergeschichte ist, sondern wesentlich wegen ihrer universalen Tendenz alles Geschehen einbezieht, wird bei Löwith verkannt. Für ihn ist Augustins Geschichtstheologie schon auf einem Abweg, obgleich sie die Weltgeschichte nur erst als „fragmentarische Widerspiegelung ihrer übergeschichtlichen Substanz“ in Betracht ziehe (166).

Schärfer urteilt Kamlah, der sich die Deutung der urchristlichen Eschatologie durch die Bultmannschule zu eigen macht: „Nach der Meinung der ursprünglichen Verkündigung war die jüdische Geschichte durch Christus in keiner Weise fortgesetzt, sondern vielmehr abgebrochen worden.“ [30] Schon bei Theophilus von Antiochien aber sei „aus der Wende der Aionen die Wende eines christlich-geschichtlichen Weltlaufs“ geworden (ib.). Kamlah beurteilt diese Entwicklung freilich als unvermeidliche Entfernung von den urchristlichen Anfängen. Darin unterscheidet er sich von Bultmann: Die Aufhebung der „Rechtsordnung“ in Jesu Verkündigung läßt sich nicht verwirklichen, „sobald und solange die Geschichte weitergeht“ (25). So muß angesichts der Verzögerung der Parusie eine neue Hinwendung zum Geschichtlichen erfolgen. Der hier von Kamlah vorausgesetzte Bruch besteht jedoch nicht, wenn der geschichtliche Horizont im Neuen Testament selbst als wesentliche Voraussetzung der urchristlichen Verkündigung beibehalten worden ist.

Von hier aus ist auch die Entstehung einer Philosophie der Weltgeschichte im Abendland nicht ohne weiteres mit Löwith als Abwendung von ihrem Ursprung im christlich-jüdischen Geschichtsverständnis aufzufassen. Daß die

[29] K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1953, 169 f.
[30] W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, 1951, 111 f.

abendländische Geschichtsphilosophie in ihrer ganzen Entwicklung, auch noch im Abfall, von ihrem christlichen Ursprung lebt, hat Löwith sehr eindrucksvoll aufgewiesen. Der Abfall vollzieht sich aber noch nicht in der weltgeschichtlichen Konzeption als solcher, sondern erst dadurch, daß seit der Aufklärung, seit Vico und Voltaire, der Mensch anstelle Gottes zum Träger der Geschichte erhoben worden ist.

5. Der biblische Glaube ist nicht nur der einstmalige, zufällige Ausgangspunkt des abendländischen Bewußtseins von geschichtlicher Wirklichkeit, sondern dieses Bewußtsein bleibt wesenhaft an jenen Ursprung gebunden.

Wo der Mensch — zunächst in Gestalt der Menschheit — zur tragenden Mitte der Geschichte wird, muß schließlich dem individuellen Menschen diese Funktion zufallen, sobald sich die Einsicht durchsetzt, daß der Mensch konkret nur als Individuum existiert. Wird aber der individuelle Mensch zum Beziehungspunkt der Geschichte, dann löst sich zwangsläufig deren Einheit auf in eine Vielfalt von Aspekten der Vergangenheit. *Die relativistische Auflösung der Einheit der Geschichte durch den Historismus war also die Konsequenz der anthropozentrischen Wendung der Geschichtsphilosophie.* Der nächste Schritt auf diesem Wege könnte nur die Verkümmerung des historischen Bewußtseins und des historischen, jedenfalls des universalhistorischen Interesses überhaupt sein[31]. Schon mit der historischen Auflösung der Einheit der Geschichte hat sich ja die Besonderheit der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber der Naturwirklichkeit bis auf die Geschichtlichkeit des Menschen verflüchtigt. Collingwood betont, daß das Interesse des Historikers auf Glaubensvoraussetzungen ruht, die ihre letzte Wurzel im Christentum haben. Hier ist in der Tat ein unaufgebbares Interesse an der Vergangenheit begründet, weil sie die Verheißung enthält, die von der Zukunft erfüllt werden wird. Nur im biblischen Geschichtsverständnis, im biblischen Verheißungsglauben, ist die geschichtliche Erfahrung der Wirklichkeit bewahrt. Mit dem Verlust dieses Ursprungs droht heute die Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte dem Menschen wieder zu entschwinden[32].

Die Relativierung aller geschichtlichen Phänomene und Überlieferungen bedeutete für Dilthey die Chance einer gleichsam schlackenlosen Herausbildung der Geschichtlichkeit des Menschen. Gerade indem die umgreifenden weltanschaulichen Systeme, einschließlich der Geschichtsphilosophien, ihren bindenden Anspruch verlieren, wird die Geschichtlichkeit der menschlichen Frei-

[31] Ob derartiges in der heutigen Orientierung des historischen Interesses an der Gegenwartsproblematik (vgl. R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, 1958, 7 f.) sich ankündigt?

[32] Bereits bei Nietzsche liegt ein Versuch vor, wenn auch noch nicht in konsequenter Klarheit, vom geschichtlichen Denken zur Naturauffassung der Antike zurückzukehren. Vg. K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 1956, 113 ff. Löwith scheint im Anschluß an Nietzsche auch selbst eine Abkehr von der Geschichte zum „natürlichen" Denken anzustreben (vgl. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1953, 189).

heit, ihrer aller schöpferischer Ursprung, in ihrer eigenen Bedeutung erst recht sichtbar. „Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen.“ [33] Als Folge dieser Befreiung erwartet der alte Dilthey die Herausbildung einer einheitlichen Kultur der Menschheit, ermöglicht durch die Relativierung aller partikularen Vergangenheiten und Traditionen [34]. In eigenartiger Umbildung der Gedanken Diltheys hat Heidegger ebenfalls die Geschichtlichkeit des Daseins im Rückgang hinter das „vulgäre“ Verständnis von Geschichte gewonnen. „... weil das faktische Dasein verfallend im Besorgten aufgeht, versteht es seine Geschichte zunächst welt-geschichtlich.“ [35] Etwas der historischen Relativierung der weltgeschichtlichen Gehalte Analoges wird bei Heidegger durch die Erfahrung der Angst und des Seins zum Tode geleistet [36]: Die Befreiung des Menschen zu seiner eigentlichen Geschichtlichkeit in existenzieller Freiheit.

Es ist verständlich, daß diese philosophische Position von der christlichen Theologie angeeignet werden konnte, wie es namentlich bei Bultmann geschehen ist: Die eschatologische Verkündigung befreit den Menschen ja ebenfalls von der Welt, von den Mächten, von den Gehäusen der Tradition. Eine gewisse Nähe dieser philosophischen Gedanken zum christlichen Glauben kann nicht bestritten werden. Dilthey selbst war sich dessen bewußt, daß die Geschichtlichkeit des Menschen vom Christentum entdeckt worden ist [37].

Freilich hat die Nähe zum christlichen Glauben eine Grenze. Heidegger stimmt mit Dilthey darin überein, daß in der Geschichtlichkeit des Menschen der Ursprung aller Geschichte zu suchen ist: „Das Dasein hat faktisch je seine ‚Geschichte‘ und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird.“ [38] Es ist aber zu fragen, ob nicht vielmehr umgekehrt Geschichtlichkeit in der Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte, wie sie in der Verheißungsgeschichte Gottes mit Israel auf die in Jesus Christus vorweggenommene Erfüllung hin erschlossen ist, gründet. Diltheys Einsicht, daß das Christentum die Geschichtlichkeit entdeckt habe, weist ja wohl am ehesten in diese Richtung und nicht darauf, daß Geschichte in Geschichtlichkeit gründe, es sei denn man wollte das „Christentum“ selbst als Ausdruck der sein Leben selbst gestaltenden „geschichtlichen“ Freiheit des Menschen verstehen. Wenn aber die Geschichtlichkeit des Menschen ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Glauben hat und also an die Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte gebunden ist, dann wird sie einen Untergang des Verständnisses der Wirklichkeit als Geschichtsprozeß kaum lange überdauern können. Die Emanzipation der Geschichtlichkeit von der Geschichte, die Umkehrung des zwischen

[33] W. Dilthey, Gesammelte Schriften 7, 290; vgl. 8, 223. Dazu die ausgezeichnete Charakteristik von E. Fülling in seinem Buch „Geschichte als Offenbarung“, 1956, 36—61.

[34] Ges. Schr. 8, 167. Vgl. Fülling 55. [35] M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927, 389.

[36] ib. 390 f., 382 ff. [37] Vgl. Fülling 57 f. [38] Heidegger, Sein und Zeit, 382.

beiden waltenden Verhältnisses zu einer Begründung der Geschichte aus der Geschichtlichkeit des Menschen[39] erscheint als die letzte Spitze des Weges, der damit begann, daß man in der Neuzeit anstelle Gottes den Menschen zum Träger der Geschichte machte[40]. Daß die Geschichtlichkeit des Menschen der Kontinuität des Geschichtslaufes entgegengestellt wird, ist der letzte Schritt, der auf diesem Wege möglich ist, bevor mit der Erfahrung der Geschichte auch die der Geschichtlichkeit versinken müßte.

Es ist erstaunlich, daß diese anthropozentrische Wendung des neuzeitlichen Geschichtsverständnisses mit der These, der Mensch sei das „Subjekt" der Geschichte, von Bultmann (a.a.O. 165) ohne weiteres übernommen wird. Nicht ganz so eindeutig äußert sich Fr. Gogarten, obgleich auch er wie Bultmann (a.a.O. 172) die Einheit der Geschichte in der Verantwortung des Menschen für alles, „was durch ihn und mit ihm geschickt ist", begründet sieht (Was ist Christentum? 1956, 14): Gogarten kann auch von einer „Geschichte der reinen Zukünftigkeit" Gottes sprechen. Damit ist jedoch keine die Individuen umgreifende Geschehenskontinuität gemeint, welche die Geschichte vor einer Auflösung in jemeinige Existenzvollzüge bewahren könnte. Der Zukünftigkeit Gottes kann nur im jeweiligen, ihr sich „aussetzenden" Existenzakt begegnet werden[41]. Gogarten meint nicht nur im Hinblick auf die Krise des modernen Geschichtsverständnisses[42], sondern gerade auch um des Glaubens willen, auf jede Konzeption der Geschichte als eines sinnvollen, auf ein Wozu gerichteten Prozesses[43] und erst recht auf jede christliche Deutung der Geschichte[44] verzichten zu müssen und doch das Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Menschen und der Welt nicht nur retten zu können, sondern gerade so erst seine Reinheit zu gewinnen. Dabei ist Gogarten durchaus nicht der Meinung, als sei die Geschichtlichkeit des Menschen ein seiner anthropologischen Konstitution von jeher eigener und unverlierbarer Zug. Vielmehr hat Gogarten großen Nachdruck auf die Erkenntnis gelegt, daß erst „durch Christus aus der mythischen Welt die geschichtliche geworden" und damit auch der Mensch erst geschichtlich geworden ist[45]. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit sei die Wirkung der „reinen Zukünftigkeit" des von Jesus verkündigten, schon in Israel geglaubten Gottes[46]. Dadurch werde der Mensch herausgenommen aus der mythischen Umschlossenheit durch die Welt, die nunmehr „dem Menschen in die Hand gegeben", ihm zur Verantwortung vor Gott übertragen ist[47].

Den Darlegungen Gogartens über den Ursprung der Geschichtlichkeit des Menschen in der Erfahrung der „reinen Zukünftigkeit" Gottes und über das dadurch veränderte Weltverhältnis wird man dankbar zustimmen können. Hinzuzufügen ist, daß außerhalb des

---

[39] So auch Joh. Körner, Eschatologie und Geschichte, 1957, 111 f.

[40] Gerh. Krüger, Die Geschichte im Denken der Gegenwart, 1947, 14 ff. hat die „Geschichtlichkeit" der Existenzphilosophie (29) in erregender Weise als Ausdruck des anthropozentrischen neuzeitlichen Denkens beschrieben.

[41] Fr. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952, 343, 442. — Die Geschichte der „reinen Zukünftigkeit" Gottes wird von Gogarten auch als „ewige" Geschichte bezeichnet (Entmythologisierung und Kirche, 2. Aufl. 1954, 74). Zu der von Gogarten behaupteten Einheit dieser ewigen mit der zeitlichen Geschichte im Christusgeschehen hat H. Diem die schwerwiegende Frage gestellt, ob es sich dabei noch um anderes als um eine „Qualifizierung unserer zeitlichen Geschichte als eine ewige Geschichte" handeln könne (Dogmatik, 1955, 234). Wenn die „reine Zukünftigkeit" Gottes nur im jeweiligen Existenzvollzug in Erscheinung tritt, dürfte diese Konsequenz in der Tat kaum zu umgehen sein.

[42] Fr. Gogarten, Das abendländische Geschichtsdenken, ZThK 51, 1954, 347.

[43] Ders., Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952, 454.

[44] ib. 456 f. Zu Gogartens hier vorgetragener Argumentation s. u. Abschn. 6.

[45] Theologie und Geschichte, ZThK 50, 1953, 348 f.

[46] Der Mensch zwischen Gott und Welt, 435 ff.

[47] ib. 448: Diese zweite Seite der Geschichtlichkeit bei Gogarten kommt dem sonstigen philosophischen Sprachgebrauch am nächsten.

Zusammenhanges mit diesem Ursprung das geschichtliche Bewußtsein wieder verlorengehen müßte, da es wesentlich an jene Erfahrung gebunden ist.

Die von Gogarten aufgezeigte Abhängigkeit der Erfahrung der Geschichtlichkeit des Menschen vom christlichen Glauben schließt nun aber ihre Abhängigkeit vom Verständnis der Wirklichkeit als Geschichte im obigen Sinnne in sich. Daß Gott der „rein Zukünftige", der in kontingenter Weise unvorhergesehen Wirkende ist, das darf ja nicht gelöst werden davon, daß er der seinen Verheißungen Treue ist. Israel hat Gott als den „rein Zukünftigen" erfahren, indem es erlebte, daß Gott seine Verheißungen auf seine eigene, nicht vorwegzunehmende Weise erfüllt[48]. Die „reine Zukünftigkeit" Gottes ist von Israel erkannt worden, indem es die mythische Weltdeutung hinter sich ließ und die Wirklichkeit als Geschichte verstand, in der je und je unvorhergesehen Neues sich ereignet. Wir haben aber gesehen, daß die religionsgeschichtliche Besonderheit Israels sich darin äußerte, im Bereich des geschichtlichen Wechsels selbst den *Sinn* des Daseins zu finden, statt vor ihm in den Mythos zu fliehen. Israel hielt die Erfahrung der „reinen Zukünftigkeit" Gottes aus, indem es den geschichtlichen Wechsel von den Verheißungen her als sinnvoll verstehen konnte. So hat sich die „reine Zukünftigkeit" Gottes nur ineins mit dem Verständnis des Verlaufes der Verheißungsgeschichte erschlossen. Beides gehört wesenhaft zusammen. Auch in der Verkündigung Jesu ist die „reine Zukünftigkeit" Gottes mit dem apokalyptischen Verständnis der auf ihr Ende zulaufenden Geschichte verbunden, ohne die Apokalyptik nicht denkbar. Wenn aber so die Erfahrung der reinen Zukünftigkeit Gottes mit der Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte unlösbar verbunden ist, dann kann die von der ersteren abhängige Erschlossenheit der Geschichtlichkeit des Menschen ebenfalls nicht bestehen, wenn auf die „Deutung" der Geschichte in ihrem Verlauf verzichtet wird. Gogartens Abstraktion der „reinen Zukünftigkeit" Gottes einerseits und der Geschichtlichkeit des Menschen andererseits von jeglichem konkreten Sinnverständnis des geschichtlichen Verlaufes ist undurchführbar.

6. Jeder umfassende Entwurf, jede Totalanschauung des Prozesses der Geschichte ist einem schweren Einwand ausgesetzt: Je mehr es scheinbar gelingt, die überindividuellen geschichtlichen Zusammenhänge als sinnvoll zu erfassen bis zu dem Grade, daß die Ereignisse gar nicht anders hätten geschehen können als sie tatsächlich geschehen sind, desto mehr verlieren die geschichtlichen Ereignisse für den Betrachter ihre Kontingenz. So hat Kierkegaard gegen Hegels Konstruktion des Geschichtsprozesses, gegen die „allgemeine", anonyme Übermacht der Geschichte die Existenz des einzelnen gestellt, die sich in freier Entscheidung konstituiert. Aber Kierkegaards Protest gegen Hegel war nicht nur anthropologisch, sondern zugleich damit auch theologisch motiviert. Die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des einzelnen zu Gott erschien ihm durch die Übermacht der Geschichte bedroht. So deckte sich für Kierkegaard gegenüber Hegels universalgeschichtlicher Konstruktion das Interesse des christlichen Glaubens mit dem Interesse an der Freiheit des einzelnen. Der Einwand Kierkegaards hat trotz seiner Einseitigkeit[49] ein tiefes theologisches Recht: Mit der

[48] Vgl. dazu auch Gogarten ib. 431 ff.

[49] Vgl. zu Kierkegaards Gegensatz gegen Hegels Geschichtsphilosophie S. Holm, Søren Kierkegaard, 1956, sowie vor allem die vorzügliche Charakteristik von W. Anz, Kierkegaard und der deutsche Idealismus, 1956, 34 ff. Das besondere Verdienst der Darstellung von Anz ist es, daß sie die Einseitigkeit der Kierkegaardschen Antithese gegen Hegel und ihre theologische Fragwürdigkeit (66 ff.) enthüllt. Der Schock, der von dem Hegelianismus der Junghegelianer ausgegangen ist und, durch mancherlei Ereignisse verstärkt, in der Befangenheit des Denkens der Gegenwart in Kierkegaards Antithese zu Hegel nachwirkt, dürfte dafür verantwortlich sein, daß die Verzeichnung Hegels durch die Junghegelianer (die auch Kierkegaards Hegelbild bestimmt) noch heute selten gesehen wird.

Freiheit des einzelnen gegenüber den überindividuellen Prozessen wird zugleich auch die Freiheit Gottes gefährdet. Beider Interesse hängt an dem immer Neuen in der Geschichte, das auch die Geschlossenheit der Geschichtskonzeptionen selbst durchbricht. Das Interesse des christlichen Glaubens an der Kontingenz im Weltgeschehen ist auch nicht erst von Kierkegaard entdeckt worden. Die Reaktion der jüngeren Franziskanerschule, besonders des Duns Scotus, gegen das deterministische Weltbild des lateinischen Averroismus im Ausgang des 13. Jh.s war von ähnlichen Motiven bestimmt: Auch bei Duns Scotus verband sich das Interesse an der Freiheit Gottes mit dem an der Freiheit des Menschen und an der Unmittelbarkeit seiner Beziehung zu Gott.

Von hier aus erscheint die christliche Historiographie Augustins und des Mittelalters ebenso wie die Geschichtsschau der Apokalyptik oder die am Wortsinn der Verheißungen orientierte jüdische Zukunftserwartung — die ja zur Verwerfung Jesu Christi führte! — als Vorgriff auf die Freiheit Gottes, als Selbstsicherung des Menschen gegen Gott. Indem der Mensch Gott sozusagen die Verheißung aus der Hand nimmt, ihm vorschreibt, wie die Erfüllung aussehen muß, ist bereits jener Anthropozentrismus am Werke, der in den neuzeitlichen Geschichtsphilosophien thematisch wird.

Hier liegt auch der Grund, um dessentwillen Gogarten sich genötigt sieht, jede Deutung des Ganzen der Geschichte abzulehnen. Böte sich der christliche Glaube „dazu an, die Zukünftigkeit in der Weise, wie ein weltanschaulicher ‚Glaube' es tut, in einer angeblich christlichen ‚Deutung' der Geschichte und ihres Zieles oder Sinnes zugänglich und verständlich zu machen, dann wäre er nicht mehr, was er ist, er setzte sich nicht der Zukünftigkeit Gottes vorbehaltlos aus"[50].

Wenn aber die Zukunft nicht vorweggenommen werden kann, weil sie im Dunkel der Freiheit Gottes, seiner reinen Zukünftigkeit beschlossen ist, dann scheint jede Gesamtkonzeption der Geschichte unmöglich zu sein. Denn das Ganze der Geschichte könnte nur in den Blick kommen, wenn wir ihr Ende wüßten und alles Vorhergehende auf das Ende hin verstehen könnten. Die Vorwegnahme dieses Endes durch eine universalgeschichtliche Konzeption, sei es auch auf Grund göttlicher Verheißungen, ist theologisch unmöglich, da sie die reine Zukünftigkeit Gottes verletzt. Aber wie ist die hier sich aufdrängende Preisgabe des heilsgeschichtlichen Denkens in der Theologie vereinbar mit der in den obigen Darlegungen aufgewiesenen Gebundenheit des Kerygma an ein Geschichtsbewußtsein? Hier ergibt sich ein scheinbar auswegloses Dilemma: Entweder wagt die Theologie eine offenbarungsgeschichtliche Konzeption des gesamten Geschichtsverlaufes, dann verletzt sie die Freiheit und reine Zukünftigkeit Gottes. Oder die Theologie verzichtet auf die Geschichte als Horizont ihres Denkens und ihrer Aussagen, dann verschwinden aber mit der offenbarungsgeschichtlichen Konzeption des Weltgeschehens auch die christlichen

[50] Fr. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952, 456.

Glaubensgehalte, die alle wesentlich an das offenbarungsgeschichtliche Verständnis der Wirklichkeit gebunden sind: Mit der Preisgabe des offenbarungsgeschichtlichen Horizontes würde zunächst die endgeschichtliche Eschatologie fallen, damit dann aber auch eine an den neutestamentlichen Zeugnissen orientierte Christologie.

Dieses Dilemma löst sich an dem Punkt, an dem es seine schärfste Zuspitzung erfährt. Die Kritik an der Geschichtstheologie wird von Bultmann[51] und Ernst Fuchs[52] zusammengefaßt in der Formel: Christus ist das Ende der Geschichte. In Christus ist das Eschaton erschienen. Darum — so scheint es — ist Geschichte, wenigstens in ihrem Sinne als universalgeschichtlicher Prozeß, abgetan. Christus ist das Ende der Geschichte, das bedeutet: Für den an Christus Glaubenden gibt es das Problem der Universalgeschichte nicht mehr. Nun sahen wir schon, daß für die Verkündigung Jesu und für die neutestamentlichen Zeugen der universalgeschichtliche Rahmen der Apokalyptik durchaus in Geltung bleibt. Von Bultmann aus muß das als Kompromiß oder als anachronistisches Überbleibsel erscheinen. Freilich hat Bultmann recht, daß für das ganze Neue Testament die eschatologische Entscheidung schon gegenwärtig in der Begegnung mit Jesus oder der Verkündigung von ihm fällt, so daß das Ende der Geschichte schon da ist. Aber es ist vorläufig nur innerhalb der Geschichte vorweggenommen. Was das heißt, daß in der Person Jesu das Ende der Geschichte schon vorweggenommen ist, wird selbst nur innerhalb der Geschichtskonzeption der Apokalyptik verständlich. So bleibt der geschichtliche Rahmen bestehen. Die Geschichte ist keineswegs abgetan. Vielmehr wird gerade dadurch, daß das Ende der Geschichte schon gegenwärtig ist, ein Verständnis der Geschichte als ganzer erst möglich.

Das Mißverständnis, als ob durch die vorwegnehmende Erscheinung des Endes der Geschichte in der Person Jesu von Nazareth die Geschichte abgetan wäre, scheint durch die Parallelisierung mit dem Wort des Paulus von Christus als Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4) entstanden zu sein[52]. Diese Parallele ist jedoch nicht überzeugend. Gesetz und Geschichte sind für Paulus nicht vergleichbar. Es geht Paulus vielmehr um die Frage, ob das Gesetz oder die Verheißung die Geschichte regiert (Röm. 4, Gal. 3). Die Geschichte bleibt der Horizont der Fragestellung auch des Paulus, und innerhalb dieses Horizontes wird die Frage gegen die Apokalyptik gestellt, ob das Gesetz oder nicht vielmehr die Verheißung die ausschlaggebende Rolle in der Geschichte spiele. Dem Gesetz wird nur ein bestimmter Abschnitt in der Geschichte als Herrschaftsbereich zugestanden: Dieser hat mit dem Erscheinen des Christus sein Ende erreicht.

Wiewohl aber durch die das Eschaton vorwegnehmende Erscheinung des Endes der Geschichte mitten in der Geschichte selbst diese nicht einfach abgetan ist,

---

[51] R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte, ThLZ 1948, 665; ders., Weissagung und Erfüllung (1949) in: Glauben und Verstehen II, 1952, 170 f. Geschichte und Eschatologie 49.

[52] E. Fuchs, Christus das Ende der Geschichte, Ev. Th. 1948/49, 447—461, bes. 454 ff.

sondern gerade von hier aus als Ganzes verständlich wird, so wird dadurch doch keine Überschau über das Drama der Weltgeschichte gleichsam aus der Proszeniumsloge ermöglicht. Hier gilt: Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7). Jesus Christus, das Ende der Geschichte, ist uns nicht verfügbar als Prinzip einer „christologisch" begründeten Gesamtschau des Weltgeschehens. Die Auferstehung Jesu Christi, der Anbruch des Eschaton, ist für unsern Verstand ein Licht, das blendet, wie es von Paulus vor Damaskus berichtet wird. Auch die neutestamentlichen Zeugen haben davon nur gestammelt, jeder auf seine, alle untereinander in recht widerspruchsvoller Weise, so kraftvoll sie sich bemühten, die Wirklichkeit dieses Geschehens zu schärfstem Ausdruck zu bringen. Auch unsere Teilhabe an diesem Geschehen, die Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung, ist jetzt noch verborgen unter der Erfahrung des Kreuzes. Weil das Eschaton also so geheimnisvoll, weil so überwältigend und unfaßbar, unter uns gegenwärtig geworden ist, darum kann von hier aus niemand die Geschichte in ihrem Ablauf berechnen. Wir wissen nur, daß alles Irdische durch das Kreuz hindurch muß. Indem die Erscheinung des Endes in der Zeit alle Vorstellungen von der Verheißung Gottes und — im Ereignis der Auferstehung — das Vorstellbare überhaupt durchbrochen hat, werden wir der Forderung Jesu gefügig gemacht, auf das Berechnen des Endes zu verzichten (Lk. 17, 21. 23 f.). Die Stunde weiß allein der Vater (Mt. 24, 36). So wird die Freiheit der reinen Zukünftigkeit Gottes gewahrt und darin auch die Unabhängigkeit des Einzelnen von vermeintlichen Gesetzen des Geschichtslaufes.

Ist damit nun doch eine Geschichtstheologie unmöglich? Keineswegs. Es ist etwas ganz anderes, ob von vornherein auf jede universalgeschichtliche Konzeption Verzicht geleistet wird, oder ob die Totalanschauung der Wirklichkeit als Geschichte, die von Verheißungen her auf Erfüllung ausgerichtet ist, gleichsam von innen her aufgebrochen wird: zunächst durch die unerwartete Weise, in der Gott seine Verheißungen erfüllt, sodann aber dadurch, daß die Erfüllung, das Ende der Geschichte in Jesus Christus vorweggegeben und doch eben darin allem Begreifen entzogen ist. Was solcher Aufbruch der Unbegreiflichkeit des Eschaton in der Geschichte bedeutet, läßt sich nur sagen im Horizont des universalgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses, in dem dieser Aufbruch erfolgt ist, gerade weil durch ihn das universalgeschichtliche Schema selbst aufgebrochen wurde. Nur unter diesem Aspekt sind auch Sendung und Geschichte der eschatologischen Gemeinde in der Welt zu verstehen.

(Es folgt im nächsten Heft Teil II: Die Geschichte Gottes und die historisch-kritische Forschung)

Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte[1]

Von Peter Brunner

Das Wort Gottes, das durch den Dienst der Kirche aus der Heiligen Schrift als ein lebendiges Wort uns trifft, läßt uns Gott erkennen als den Dreieinigen. Auf Grund dessen, was Gott für uns und an uns getan und zu uns geredet hat, dürfen wir ihn als den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist in der Einheit des einen göttlichen Wesens bekennen[2]. Das Sein Gottes in der Dreieinheit von Vater, Sohn und Geist ist absolut vollendete actuositas. Von Ewigkeit zu Ewigkeit erzeugt der Vater den Sohn, von Ewigkeit zu Ewigkeit ist der Sohn in seinem Sohnsein vom Vater her, von Ewigkeit zu Ewigkeit geht aus Vater und Sohn in absoluter Liebesgemeinschaft der Geist hervor. In diesem innertrinitarischen Geschehen der Sohneszeugung und Geisteshauchung ist Gott Gott. Gottes Sein und dieses Geschehen fallen gänzlich ineinander. Gott *ist* nicht anders Gott als in der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Person. Es wäre nicht angemessen zu sagen: Gott *will* nicht anders Gott sein als so. Gottes Dreieinigkeit gründet nicht in einem uns erkennbaren Willensentscheid, durch

[1] Als Gastvorlesung in Kopenhagen und Aarhus vorgetragen im März 1959. Für den Druck wurden einige Erläuterungen in den Anmerkungen und der Schluß auf S. 256 f. hinzugefügt.

[2] Diese Sätze bedürfen selbstverständlich einer ausführlichen Begründung und Entfaltung. Es ist bekannt, wie sowohl die Christologie als auch die Pneumatologie zu Aussagen über die immanente Trinität führen. Der, der als leidender und sterbender Mensch unsere Sünde für alle Welt unter dem Gericht Gottes in seinem Kreuzestod getragen hat, ist wahrhaftiger Gott von Ewigkeit und steht doch gerade im Kreuzesgeschehen in einer bis zum Zerreißen angespannten Spannung Gott dem Vater gegenüber. Der, der zur Rechten Gottes erhöht ist, ist derselbe, wie der, der als wahrhaftiger Mensch über diese Erde gegangen ist, und ist doch jetzt mit Gott in gleicher gottheitlicher Macht und Glorie. Schon Paulus und Johannes können das, was in Jesus Christus geschehen ist, nicht bezeugen, ohne von dem präexistenten Sein Jesu Christi in der Glorie Gottes zu sprechen. Im Blick auf den Heiligen Geist wird man ebenfalls von seinem Werk ausgehen müssen, um seine Gottheit zu erkennen. Von der Erkenntnis seines Werkes aus muß aber notwendig seine Gottheit bezeugt werden. Der, der das in Finsternis gefangene Menschenherz für den Empfang des Evangeliums und damit für den Empfang Christi und des Geistes aufbricht, erleuchtet und neuschafft, gehört nicht auf die Seite der Kreatur, sondern auf die Seite Gottes. Dem, in dem der erhöhte Herr bei den Seinen ist und unter den Seinen wohnt, kann die gleiche gottheitliche Machtstellung, die dem Herrn selbst zukommt, nicht abgestritten werden. Diese Andeutungen dürften deutlich machen, daß uns zur *Erkenntnis* der ewigen immanenten Dreieinigkeit Gottes schlechterdings kein anderer Zugang gegeben ist als Gottes Heilshandeln, wie es uns im apostolischen Wort als dem uns verkündigten und von uns im Glauben angenommenen Wort erschlossen ist. Dieser Erkenntnisweg „von unten her" schließt aber die Tatsache der Ewigkeit des innertrinitarischen Lebens Gottes und damit das ewige „Für-sich-Sein" der Trinität nicht aus, sondern führt gerade zur Anerkenntnis dieser Tatsache. Im Folgenden ist der Vollzug dieser Erkenntnis von der ewigen Dreieinigkeit Gottes vorausgesetzt. Diese Erkenntnis mußte hier vorausgesetzt werden, damit im Vergleich mit dem innertrinitarischen Gottsein Gottes das Besondere, das Unterscheidende, das schlechthin Freie kenntlich wird, das der innergöttlichen Selbstbestimmung eignet, in der Gottes Heilsgeschichte gründet.

den Gott sich als den Dreieinigen bestimmt hätte. Für unsere Erkenntnis Gottes ist Gottes Dreieinigkeit ein Urdatum, auf das wir nicht einmal mehr die Begriffe von Notwendigkeit oder Freiheit anwenden können. Darum läßt sich jene innertrinitarische actuositas der Sohneszeugung und Geisteshauchung auch nicht als innergöttliche Geschichte begreifen, obwohl sie Leben und Geschehen ist in absoluter gottheitlicher Vollendung. Wir bleiben stehen vor der Erkenntnis, daß eben dieses innertrinitarische Leben und Geschehen unablösbar, ununterscheidbar das Sein Gottes, die Wirklichkeit Gottes selbst ist.

Dieser dreieinige Gott ist *unser* Gott. Daß Gott *unser* Gott ist, also Gott für uns ist, dies gründet in einer freien ewigen Selbstbestimmung Gottes. In *dieser* Hinsicht ist es höchst angemessen zu sagen: Gott *will* nicht anders Gott sein als in einer ganz bestimmten liebenden Hinwendung zu uns Kreaturen. Gottes liebende Hinwendung zu uns Kreaturen ist allerdings gleich ewig wie sein innertrinitarisches Gottsein. Denn von Ewigkeit her hat uns der Vater erwählt im Sohn. Von Ewigkeit her ist der Sohn bestimmt zum Haupt von Kreaturen, die durch ihn sein und durch ihn und in ihm am Leben Gottes Anteil haben sollen. Obwohl diese Hauptschaft und Mittlerschaft des Sohnes gleich ewig mit der innertrinitarischen Erzeugung des Sohnes gesetzt ist, so ist sie doch nicht ein Moment an der Erzeugung des Sohnes selbst, sondern ein Hinzutretendes, ein aus Gottes freier willentlicher Entschließung Hinzutretendes. Gott braucht nicht eine Welt, Gott braucht nicht Engel und nicht Menschen, um Gott zu sein. Daß Gott gleich ewig mit seinem innertrinitarischen Sein auch Gott für uns, seine Geschöpfe, sein will, ist unergründliche, absolut freie innergöttliche Selbstbestimmung. Diese innergöttliche Selbstbestimmung kann nur begriffen werden als freie liebende Hinwendung der innertrinitarischen Liebe Gottes zu uns Kreaturen. Daß diese Selbstbestimmung Gottes zum Gott für uns Liebe ist, zeigt sich darin, daß sie uns Anteil an Gottes eigenem Leben gewähren will, das vollendete Liebesgemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist einschließt.

Mit jener Selbstbestimmung bestimmt sich Gott zu einer Lebensgemeinschaft mit uns Kreaturen und uns zu einer Lebensgemeinschaft mit ihm. Mit dieser Selbstbestimmung bestimmt sich Gott zum Gott des Bundes und uns zu seinem Bundesvolk. Gott geht ein in eine Partnerschaft, in der er ganz gewiß der eine, ewige Gott ist und bleibt, durch die er aber nun ganz und gar sich selbst in seinem Gottsein bestimmen lassen will. Unbeschadet der Freiheit Gottes, in der Gott sich zu uns in unergründlicher Liebe hinwendet, bestimmt diese Hinwendung nunmehr ganz und gar die Weise, wie er Gott ist. Von Ewigkeit her erblickt der Vater im Sohn uns zukünftige Kreaturen als bestimmt zur Gemeinschaft mit ihm. Von Ewigkeit her ist im Sohn die Bestimmung gesetzt zum Haupt und Mittler dieser Kreaturen. Von Ewigkeit her ist der Geist, der das Band der Liebe ist im innergöttlichen Leben, zum Band der Liebe zwischen Gott und uns Kreaturen ausersehen. Als Vater, Sohn und Geist ist Gott von Ewigkeit her eingegangen in die freie Selbstbestimmung zum Gottsein für uns. Un-

beschadet des unergründlichen Unterschiedes, der besteht zwischen dem Gottsein Gottes als Vater, Sohn und Geist und dem Gottsein Gottes als Gott für uns, ist Gott doch mit der gleichen Ganzheit und Unbedingtheit Gott für uns, mit der er in sich Vater, Sohn und Geist ist[3].

Indem Gott sich in der angegebenen Weise zum Gott für uns bestimmt, depotenziert er in keiner Weise sein Gottsein. Aber durch diese Selbstbestimmung nimmt Gott die liebende Hinwendung zu uns Kreaturen derart in sich hinein, daß sie sein Wesen durch und durch durchdringt. Die Kondeszendenz Gottes hat in Gottes ewiger Selbstbestimmung ihren ewigen Grund. Die Kondeszendenz Gottes ist kraft Gottes freier Selbstbestimmung in Gottes Gottsein wesenhaft aufgenommen und durchdringt daher mit Notwendigkeit Gottes Gottsein durch und durch.

Mit diesen Überlegungen sind wir nahe an den Grund für die Möglichkeit und die Notwendigkeit von Gottes Heilsgeschichte herangekommen. Wenn wir die Möglichkeit und die Notwendigkeit von Gottes Heilsgeschichte erkennen, so erkennen wir darin gleichzeitig die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Freiheit des Menschen in dieser Heilsgeschichte. Möglichkeit und Notwendigkeit der Heilsgeschichte Gottes schließt Möglichkeit und Notwendigkeit der Freiheit des Menschen ein. Dabei dürfen wir keinen Augenblick außer acht lassen, daß alles, was wir über diese Möglichkeiten und Notwendigkeiten sagen, in Gottes freier Selbstbestimmung zum Gott für uns seinen Grund hat[4]. Die unverbrüchliche Treue, mit der Gott zu seiner von Ewigkeit her getroffenen Selbstbestimmung zum Gott für uns steht, sichert die Wirklichkeit und Notwendigkeit seiner Heilsgeschichte und schafft auch Raum für des Menschen Freiheit in ihr. Gottes Heilsgeschichte und des Menschen Freiheit sind daher die Manifestation und die Konkretion *der* Freiheit Gottes, mit der er nicht anders Gott sein will als Gott für uns. Da es sich hier aber um die Freiheit der Selbstbestimmung *Gottes* handelt, ist diese ihre Manifestation und Konkretion von unbeugsamer Notwendigkeit. Weil Gott zu seiner ewigen Selbstbestimmung zum Gott für uns mit unverbrüchlicher Treue steht, vermag keine Macht im Himmel und auf Erden die mit dieser Selbstbestimmung gesetzte Heilsgeschichte Gottes und die darin gründende Freiheit des Menschen je aufzuheben oder zu durchkreuzen. — Versuchen wir, diese vielleicht überraschenden Sätze uns zu verdeutlichen.

Indem Gott mit der Ganzheit seines Wesens von Ewigkeit her in das von ihm gewollte Bundesverhältnis eingeht, wird Heilsgeschichte als echte Geschichte

---

[3] Eben darum ereignet sich dort, wo Gott als Gott für uns in Jesus Christus durch den Geist erkannt wird, gleichzeitig die Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes als des Dreieinigen.

[4] Schon der Blick auf den Zusammenhang zwischen innergöttlicher Selbstbestimmung, Heilsgeschichte und menschlicher Freiheit zeigt, daß die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte *geschaffene* Freiheit, *von Gott* selbst bereitete Freiheit ist. Daß sie gerade *als solche* gleichzeitig *Freiheit* und Freiheit *des Menschen* ist, das ist das Problem, das uns zu den folgenden Erwägungen veranlaßt hat.

auch für Gott möglich. Mit jener Selbstbestimmung Gottes zum Gott für uns dürfen und müssen wir alle Vorstellungen von Gott fahren lassen, die mit Hilfe antiker Denkmittel in Gott eine starre, unbewegliche, abstrakte Unveränderlichkeit hineintragen und sie mit einer ebenso starren und abstrakten Vollkommenheit verbinden derart, daß alles Geschehen auf der Erde von Gott von vornherein durchschaut und in einem zeitlosen mathematischen Punkt von vornherein zusammengerafft und daher von vornherein seines faktischen Geschehenscharakters vor Gott und darum in Wahrheit entkleidet ist, wie andererseits von diesen Vorstellungen aus erst recht auch in Gott nichts geschehen kann und alle Aussagen über neue Urteilsetzungen, neue Reaktionen, neue Taten und Worte Gottes als Täuschungen eines naiven Anthropomorphismus erscheinen mußten. Gewiß hat Gott in sich keine Geschichte wie die Kreatur. Gottes Gottheit ist von Ewigkeit her absolut verwirklicht[5]. Auch seine freie Selbstbestimmung zum Gott für uns ändert *daran* nichts. Aber kraft dieser Selbstbestimmung, kraft der in dieser Selbstbestimmung gewollten und gesetzten Kondeszendenz begibt sich Gott in ein echtes geschichtliches Gemeinschaftsverhältnis zu uns Kreaturen. Indem Gott uns Menschen erschafft als die, denen er sich von Ewigkeit her im Sohn in Liebe zugewandt hat, um sie in Liebe mit sich zu verbinden, räumt Gott uns Menschen den Raum kreatürlicher Freiheit ein, in dem wir sein kreatürliches Gegenüber sein dürfen. Weil Gott sich mit der Ganzheit seines Wesens in das Bundesverhältnis mit uns hineinbegeben hat, nimmt er uns Kreaturen als sein Gegenüber ernst, indem er auch und gerade bei sich selbst Raum schafft für echte Partnerschaft der Kreaturen[6].

[5] Daran scheitert jede im Stile Hegels konzipierte Deutung der Geschichte.

[6] Die Lehre von der Kondeszendenz Gottes hat daher ihre Ansatzpunkte in der Lehre von der Erschaffung des Menschen zu Gottes Ebenbilde. Bedeutsam ist hier gewiß schon die Tatsache, daß Gott überhaupt Kreatur sich gegenüber setzt, und zwar eine Kreatur, deren Sein und Tun nicht Schein ist, auch nicht als bloßer mathematischer Durchgangspunkt für das unmittelbare Wirken Gottes begriffen werden kann, sondern in der Kraft des Schöpfers ein „Etwas" ist und als ein Etwas besteht und wirkt. Es wäre ein Mißverständnis der Güte und Macht Gottes, wenn man die Kreatur erst „occasionalistisch" glaubte entleeren zu müssen, um in ihr ein Gefäß für die Ehre Gottes erblicken zu können. Doch kann erst dort im vollen Sinne des Wortes von einem „Gegenüber" zu Gott gesprochen werden, wo es sich um kreatürliche Personen handelt. Hier wäre es geradezu eine Lästerung Gottes, wollte man den von Gott erschaffenen Engel und den von ihm erschaffenen Menschen als „Marionetten" verstehen. Wo Gott sich ein Du gegenübergesetzt hat, hat er in diesem Gegenüber auch einen kreatürlichen Willen gesetzt, der wohl sein Werk ist und nur durch sein Wirken Bestand hat, der aber nicht *sein* Wille ist und doch „etwas" ist und sogar Wille ist und darum dem Willen Gottes als etwas von ihm Unterschiedenes und Besonderes tatsächlich *gegenüber*steht. Ein monistischer Voluntarismus widerspricht dem christlichen Glauben an Gott den Schöpfer. Wie auch immer das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem Willen der kreatürlichen Person bestimmt werden mag, auf jeden Fall muß die christliche Kirche die unzerstörbare, in alle Ewigkeit beharrende Wirklichkeit und Besonderheit des kreatürlichen Willens jeder kreatürlichen Person lehren. Daß Gott diese Wirklichkeit und Besonderheit des kreatürlichen Willens auch seinerseits nicht zerstört oder zu einem wesenlosen Schein degradiert, sondern als das, was sie ist, gelten läßt — sogar in alle Ewigkeit, darin zeigt sich die Kondeszendenz des Schöpfers, die mit dieser Einräumung die Möglichkeit eines geschichtlichen Gemeinschaftsverhältnisses schafft.

Raum für echte Partnerschaft der Kreatur heißt aber vor allem Raum für echte Antwortmöglichkeit der von Gott angeredeten Kreatur. Eine Antwort, die man stets im voraus wüßte, stets im voraus schon durchschaut hätte, eine Antwort, die mit der Notwendigkeit einer elektronischen Rechenmaschine erteilt würde, wäre keine Antwort. Um des in Freiheit eingegangenen Bundesverhältnisses willen will Gott echte Antworten des Menschen, unvorhergesehene Antworten, die keineswegs in einer ewigen Weltformel ewig schon im voraus gegeben sind, sondern die auch für Gott kraft seiner Kondeszendenz überraschende Antworten, neue Antworten, eben Antworten in einer echten Geschichte, Antworten aus dem Grunde personaler Freiheit sind. Wir sehen: Wir können von der Wirklichkeit, die die kreatürliche Geschichte für Gott hat, nicht sprechen, ohne gleichzeitig von der Freiheit des Menschen zu sprechen, die Gott um der Wirklichkeit des Bundesverhältnisses willen dem Menschen selbst bereitet hat.

Die Wirklichkeit, die die kreatürliche Geschichte für Gott hat, spiegelt sich in Gott in der Wirklichkeit seiner Reaktionen, seiner Urteile, seiner Taten, seiner neuen Setzungen, mit denen er auf die Antworten des Menschen seinerseits wieder antwortet. Dieses Hinüber und Herüber von Wort und Antwort, von Gabe und Gegengabe, dieses je verschiedene Urteilen Gottes über das je verschiedene Verhalten des Menschen weist auf ein echtes geschichtliches Entscheiden in Gott selbst hin, es weist auf die Wirklichkeit der konkreten Vielfalt seiner Liebeserweise und seiner Gerichte, seines Erwählens und seines Verwerfens hin. Gottes Heilsgeschichte ist nicht nur in dem Sinn *Gottes* Heilsgeschichte, daß sie von ihm ausgeht, sondern auch in dem Sinn, daß sie für ihn wirklich ist und er sich durch die Wirklichkeit dieser Geschichte selbst bestimmen läßt, so bestimmen läßt, daß sein Bestimmtwerden durch die Wirklichkeit dieser Geschichte gerade der Erweis seiner Gottheit, der Erweis seiner unverbrüchlichen Wesenstreue ist, mit der er sein Gottsein, sein Gott-für-uns-Sein unbedingt zur Geltung bringt[7].

Wir haben gesehen, wie Gottes Heilsgeschichte und des Menschen Freiheit für Gott selbst wirklich sein *können*. Aber *mußten* sie auf Grund der freien Selbstbestimmung Gottes zum Gott für uns auch wirklich werden? Ganz gewiß *mußten* wir Kreaturen auf Grund jener freien innergöttlichen Selbstbestimmung wirklich werden. Allerdings ist die Erschaffung des Menschen und der Kreatur überhaupt eine *auf Freiheit aufruhende* Notwendigkeit, was sich auch darin zeigt, daß die Erschaffung des Menschen nicht gleich ewig ist mit dem ewigen Ratschluß Gottes, in dem sie gründet. Aber: obwohl die Erschaffung der

[7] Im Geschichtszeugnis des Alten Testamentes wird in mannigfacher Weise deutlich, wie Gott seinerseits jeweils neu „antwortet" auf das Verhalten des Bundesvolkes, wie aber diese „neue" Antwort gleichzeitig der Erweis seiner Treue ist, mit der er zu dem Bunde steht, gerade auch dort, wo diese Treue sich in Gerichten äußert. Für das Neue Testament wäre in erster Linie auf die Deutung der rätselvollen Geschichte der Urkirche hinzuweisen, die Paulus in Röm. 9—11 gibt.

Kreatur einen Anfang mit der Zeit und einen Fortgang in der Zeit hat, gründet sie doch *mit Notwendigkeit* in Gottes ewiger freier Selbstbestimmung zum Gott für uns. Gründet aber auch die Heilsgeschichte Gottes und des Menschen Freiheit mit der gleichen Notwendigkeit in Gottes ewigem Ratschluß? Gottes Gottheit würde doch nicht notleiden, wenn die Erschaffung des Menschen als solche die Vollendung aller Dinge und die Heilsgeschichte mit der Erschaffung auch schon am Ziel wäre. Warum ist die Erschaffung des Menschen als solche noch nicht seine Vollendung, noch nicht seine eschatologische Verwandlung? Offenbar gründet in diesem Noch-nicht die Wirklichkeit der Heilsgeschichte Gottes. Gottes Gottheit würde gewiß nicht notleiden, wenn er auch der Freiheit des Menschen mit dem Akte der Erschaffung eine höchstmögliche Annäherung an seine eigene gottheitliche Freiheit verliehen hätte, die darin besteht, daß keine Macht im Himmel und auf Erden ihn von der ewigen Unverbrüchlichkeit seiner eigenen Wesenstreue je abbringen kann. Warum ist die Freiheit des Ersterschaffenen noch nicht mit der Gabe der absoluten Beharrlichkeit ausgestattet? Warum auch in ihr dieses Noch-nicht, das offenbar der Realgrund für die Geschichte des Menschen in Gottes Heilsgeschichte ist?

Es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, zu erkennen, daß dieses zwiefache Noch-nicht, das über der Erschaffung des Menschen steht, von Gott dem Schöpfer so klein wie möglich gehalten wird. Als ursprüngliches Geschöpf Gottes *muß* der Mensch nicht sterben. Das in der Erschaffung dem Menschen verliehene Leben hat bereits in solchem Maße Anteil an dem Leben Gottes, daß es keinen Tod in sich hat und darum den Tod auch nicht vor sich haben muß. Als Gottes ursprüngliches Geschöpf ist der Mensch keineswegs wie Herkules an einen Scheideweg zwischen Gut und Böse gestellt, so daß seine Freiheit nur jene armselige formale Wahlfreiheit wäre. Im Gegenteil, diese depravierte Gestalt der kreatürlichen Freiheit ist in der dem Menschen als ursprünglichem Geschöpf Gottes verliehenen Freiheit nicht existent, sie ist durch Gottes Güte in der Erschaffung schon überholt. Als ursprüngliches Geschöpf Gottes steht der Mensch jenseits der Wahl zwischen Gut und Böse, er steht ganz und gar im Guten, ohne die Möglichkeit des Bösen aus sich selbst überhaupt zu kennen. Gott stellt in seiner Güte durch die Erschaffung den Menschen unmittelbar in den verwirklichten Bund, er stellt ihn in eine tatsächlich gelebte, Gott wohlgefällige Bundesgemeinschaft hinein. So stellt Gott den Menschen in der Erschaffung in jeder Hinsicht unmittelbar an die Schwelle der absoluten Vollendung, aber eben doch nur an die Schwelle, da auch dieser Gott wohlgefälligen Gottesgemeinschaft des Menschen im Ursprung noch das Merkmal absoluter Unverbrüchlichkeit fehlt. Auch hier ist zu bedenken, daß dieses Merkmal absoluter Unverbrüchlichkeit keineswegs die Schranken des Kreatürlichen hätte sprengen müssen. Sowohl an den bereits zur Vollendung gekommenen guten Engeln als auch an den Seligen, die mit dem Sohn in der Vollendung des Reiches zu Tische sitzen werden, erblicken wir einen Gemeinschaftsbund von Kreaturen

mit Gott, der in alle Ewigkeit unverbrüchlich ist, darin die Wesenstreue Gottes vollendet im Bereiche des Kreatürlichen widerspiegelt, aber doch *kreatürliche* Spiegelung, Spiegelung in den Grenzen des kreatürlichen Seins ist und bleibt.

Es wäre also falsch, wenn man jenes Noch-nicht, unter das der von Gott erschaffene Mensch gestellt ist, mit der Endlichkeit des Kreatürlichen überhaupt begründen wollte. Wenn aber weder das Gottsein Gottes noch das Kreatursein des Menschen ein Hemmnis ist für den Empfang der absoluten Vollendung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, warum ist dann die Erschaffung des Menschen von Gott nicht gewollt als die Vollendung des Menschen? Warum steht der Mensch als ursprüngliches Geschöpf Gottes zwar unmittelbar an der Schwelle der absoluten Vollendung, aber eben doch nur an der Schwelle, während der Schritt über diese Schwelle hinüber noch aussteht? Warum will Gott, daß sein Menschengeschöpf jenes — wie wir wissen — abgründig gefährliche Noch-nicht empfängt, aushält, durchschreitet, ehe er es jene Schwelle überschreiten läßt? Warum Geschichte? Warum Heilsgeschichte? Wir sahen, daß aus Gottes freier Selbstbestimmung zum Gott für uns zwar notwendig die Erschaffung des Menschen hervorgeht. Aber wie steht es mit dem Grunde für jenes mit der Erschaffung gesetzte Noch-nicht? Gründet es mit der gleichen Notwendigkeit wie die Erschaffung selbst in jener innergöttlichen freien Selbstbestimmung?

Wir stehen vor dieser Frage nicht wie vor einer verschlossenen Tür. Gott hat auch diese Tür für die Seinen aufgetan. Er läßt uns, seine Söhne, wirklich in sein Herz sehen, so daß die, die glauben, schon in diesem Leben streckenweise auch erkennen dürfen, was sie glauben. Daß Gott durch sein Wort auf diese Wegstrecke unseres im Glauben gründenden Denkens soviel Licht hat fallen lassen, daß er uns erkennen läßt, warum er in dieser Sache so und nicht anders handelt, gehört nicht zu den geringsten Erweisen seiner liebenden Herablassung, mit der er uns geliebt hat im Sohn von Ewigkeit her[8].

Um unsere Frage zu beantworten, blicken wir auf den Inhalt der Gemeinschaft, zu der uns Gott von Ewigkeit her bestimmt hat. Gott wendet uns Menschen in der Erschaffung seine ewige innergöttliche Liebe zu. Er wendet uns damit sein eigenes ewiges innergöttliches Leben zu. Gott wendet uns Menschen

---

[8] Erkenntnis dessen, was wir glauben, wird also dies einschließen, daß wir auf Grund der Bezeugung der Taten Gottes, die durch die Schrift uns gegeben ist, unter der Leitung des Heiligen Geistes etwas davon erkennen dürfen, wie dieses Tun Gottes unbeschadet seiner schlechthinnigen Unableitbarkeit aus spekulativen Prinzipien oder empirischen Sachverhalten in Gottes eigenem Wesen gründet und darum auch in seiner Vielheit und Mannigfaltigkeit in eigentümlicher Weise wie in einem Ganzen zusammenhängt, so daß rückschauend der Glaube das „Geziemende" in der Handlungsweise Gottes, nämlich das seiner Gottheit Geziemende, erkennen kann. Die Souveränität und Freiheit, mit der Gott seine Wege geht, seine Gerichte verhängt und seine Erbarmungen ausschüttet, hindert keineswegs, daß gerade in diesem seinem Tun die Tiefe seines Reichtums, seiner Weisheit und seiner Erkenntnis und damit auch die Tiefen seiner Gottheit erkannt, gepriesen und angebetet werden.

sein Leben und seine Liebe so zu, daß er uns zum kreatürlichen Spiegel seines Lebens und seiner Liebe erschafft; denn er erschafft uns zu seinem Ebenbilde. Unbeschadet des unausdenkbaren Unterschiedes zwischen Gott und Kreatur schenkt Gott dem Menschen im Ursprung Anteilhabe an gottheitlichem Leben und an gottheitlicher Liebe. Wenn auch Gottes innertrinitarisches Leben und Lieben ein Singulare schlechthin ist, das an sich keine Analogien verträgt, so schafft doch Gott selbst im Menschen die große Ausnahme: er schafft im Menschen ein kreatürliches Leben, das im Bereiche der irdischen Kreatur Abbild seines Lebens und seiner Liebe sein darf.

Darum will Gott, daß die Bundespartnerschaft des Menschen jenseits aller zwingenden Notwendigkeit wirklich wird. Gott will, daß der Mensch ihn anders lobe und preise als Sonne, Mond und Sterne. Gott will vom Menschen nicht nur ein Echo, sondern eine Antwort seiner Liebe. Gott will, daß der Mensch als Person und darum in der relativen Selbständigkeit des kreatürlichen Ich mit ihm verbunden sei. Gott will die Liebesantwort des Menschen nicht nur als Wiedergabe seiner Gabe — eine solche nackte Wiedergabe des Empfangenen wäre noch keine Gabe der Liebe —, sondern Gott will, daß diese Wiedergabe seiner Gabe durchwaltet und durchdrungen sei von dem personhaften Akt der freien Hingabe. Gott will, daß der Mensch die Gabe, die er von dem Schöpfer in der Zuwendung gottheitlichen Lebens und gottheitlicher Liebe empfängt, tatsächlich in seine eigene Hand nimmt, in seine personale Mitte hineinnimmt und sie so, bereichert durch den Akt personaler Bejahung und durchwaltet von dem personalen Selbst des Menschen, dem Geber zurückschenkt. So tief hat Gottes Liebe sich schon hier in der Erschaffung zum Menschen hinabgeneigt, daß sie sich in freier Selbstbestimmung gleichsam bedürftig macht der kreatürlichen Antwort. So tief hat Gottes Liebe sich schon hier zum Menschen hinabgeneigt, daß sie sich vom Menschen beschenken lassen will. Gott will in seiner freien Selbstbestimmung zum Gott für uns nicht einseitig Geber sein, der nur gibt. Er, von dem und durch den und zu dem alles ist, was ist, er macht sich uns gegenüber im Wunder seiner liebenden Herablassung auch zum Empfänger, zum Wiederempfänger der von ihm selbst geschenkten, aber von uns wundersam bereicherten Gabe. Denn Gott will das Pfund, das er uns geschenkt hat, nicht in nackter Identität zurückempfangen, er will es mit Zinsen und Zinseszinsen zurückempfangen, er will es angereichert zurückempfangen, angereichert mit dem Höchsten, was wir haben, mit unserem Selbst, mit unserem Herzen. Tiefer konnte sich die Liebe des Schöpfers zu dem Geschöpf im Ursprung aller Dinge nicht hinabneigen als so, daß sie den Menschen selbst zu einem wahrhaft Schenkenden Gott gegenüber gewollt und erschaffen hat. Weil der Inhalt der Gemeinschaft, in die Gott sich zum Menschen und den Menschen zu sich setzt, das Leben und die Liebe Gottes ist, verlangt die Freiheit, mit der Gott sich zum Gott für uns bestimmt hat, ihre Entsprechung beim Menschen in der

Freiheit, mit der der Mensch in personaler Hingabe für Gott da ist. Denn Liebe ist nur möglich auf dem Grunde personaler Freiheit im Selbststande der Person.

In dieser Freiheit des Menschen gründet der Unterschied zwischen Erschaffung und Vollendung und damit die Notwendigkeit der Geschichte des Heiles. Der Unterschied zwischen Erschaffung und Vollendung markiert genau den Raum der kreatürlichen Freiheit, in dem die gottebenbildliche Liebe allein leben kann. Die Erschaffung hat als solche notwendig eine absolut zwingende Gewalt in sich. Gottes Schöpferwort kommandiert die Kreatur aus dem Nichtsein in ihr Dasein, ob sie will oder nicht, ungefragt. Noch einmal wird Gott mit solcher absolut zwingenden Kommandogewalt mit uns Menschen umgehen, dann, wenn die Stimme des Richters durch alle Gräber dringt und alle nötigt, vor dem Richterstuhl Christi offenbar zu werden, ob sie wollen oder nicht, ungefragt. Es ist von grundlegender Bedeutung für die Erkenntnis des Heilshandelns Gottes und damit für die Erkenntnis seiner Liebe und des Heiles selbst, daß Gott dort, wo er die Gemeinschaft seines Bundes mit uns verwirklicht, nie mit dieser absolut zwingenden Gewalt handelt, mit der er bei der Erschaffung aus nichts und bei der Eröffnung des letzten Gerichtes an uns handelt. Ja, Gott wäre nicht Gott, Gott wäre nicht der treue Gott, Gott wäre nicht der, der sich selbst in Freiheit zum Gott für uns bestimmt hat, wenn er bei der Verwirklichung seiner Lebens- und Liebesgemeinschaft mit uns mit jener absolut zwingenden Gewalt an uns handeln würde, mit der er bei der Erschaffung aus nichts und bei der Eröffnung des letzten Gerichtes an uns handelt. Weil Gott in seiner Freiheit unverbrüchlich der ist, der er ist, muß er in der Verwirklichung seines Heiles seine Allmacht gerade darin erweisen, daß er — statt uns mit seiner Allmacht zu zwingen — sich uns gegenüber dadurch begrenzt, daß er uns den Raum der kreatürlichen Freiheit selbst einräumt. Wäre der Mensch mit seiner Erschaffung, also ausschließlich durch einen einseitigen Allmachtsakt Gottes, schon in die Vollendung versetzt, so wäre diese „Vollendung" nicht das von Gott gewollte Heil, sie wäre nicht das Wunder der Liebe, das Leben in der Gemeinschaft der Liebe, sie wäre nicht das persönliche Hinüber und Herüber von Wort und Antwort, sondern allenfalls nur der stumme Lobpreis einer Kreatur, die mit der Notwendigkeit des ihr eingestifteten Gesetzes Gottes Glorie zurückstrahlt, aber nicht mit dem Abglanz der Liebe, mit der Gott uns geliebt hat. Wäre die Erschaffung die Vollendung des Menschen, dann wäre der Mensch nicht wirklich *Mensch*, er wäre nicht der Mensch, der von Ewigkeit her im Ratschluß des Vaters erwählt ist im Sohn.

Der Sündenfall des Menschen ist der Urbundesbruch des Menschen. Er mußte nicht eintreten. Er sollte nicht eintreten. Daß er eintrat, beleuchtet von rückwärts noch einmal die Tatsache, daß der Mensch bereits mit seiner Erschaffung und nicht erst mit dem Fall in ein wahrhaft geschichtliches Dasein hineingestellt ist. Die liebende Antwort des Geschöpfes auf den Liebeserweis des Schöpfers, die unsere Väter mit dem Begriff der Urstandsgerechtigkeit zusammengefaßt

haben, ist eine in Freiheit, eben in der Freiheit der Liebe gegebene Antwort, obwohl sie auf Grund der Erschaffung und unmittelbar mit ihr wirklich ist. Diese Antwort ist, obwohl Geschenk Gottes, gleichzeitig Tat des menschlichen Ich, durch und durch ein personaler Akt, der alles andere ist als ein mechanischer Reflex. Diese liebende Antwort des Menschen ist bewußt vollzogene, tathafte Ausfüllung jenes Raumes der kreatürlichen Freiheit, den Gott seinem Geschöpf selbst bereitet hat. Diese Antwort der Liebe hat als solche die Möglichkeit der Verweigerung — freilich als eine im Ursprung faktisch ausgeschlossene Möglichkeit — in sich. Diese im ursprunghaften Sein des Menschen faktisch ausgeschlossene Möglichkeit wird im Bundesbruch des Urfalles existente Wirklichkeit[9]. Darin zeigt sich, daß diese Möglichkeit nur faktisch, aber nicht wesentlich ausgeschlossen war. Gott wagt durch die Unterscheidung zwischen Schöpfung und Vollendung die Möglichkeit dieser Wirklichkeit, ja, er muß sie wagen um der Liebesgemeinschaft willen, die er dem Menschen gewährt hat, um seiner in Freiheit vollzogenen Selbstbestimmung willen, in der er uns im Sohn erwählt hat von Ewigkeit her.

Wir können hier nicht davon sprechen, wie Gott in der Kraft des Opferweges seines Sohnes seinen Bundeswillen auch und gerade dem Sünder gegenüber behauptet und durchführt. Um der eingebrochenen Sünde willen muß die Heilsgeschichte Gottes, die mit der Erschaffung anhub und schon unmittelbar an die Schwelle der letzten Vollendung führte, jenen unfaßlich-wunderbaren Umweg der Liebe nehmen, der über das Kreuz auf Golgatha führt. Um der eingebrochenen Sünde willen wird die Heilsgeschichte Gottes Erlösungsgeschichte. Die Gestalt dieser Erlösungsgeschichte ist bestimmt durch die Grundlagen, die in der Erschaffung gelegt sind. So wie die Erschaffung die Erstreckung der Heilsgeschichte Gottes auf die Vollendung hin eröffnet und den Raum der kreatürlichen Freiheit dem Menschen einräumt, so beansprucht auch die Erlösung eine Geschichte und respektiert in dieser Geschichte auch den Sünder als die ursprunghaft zum Bild Gottes geschaffene Kreatur, die trotz Sünde, Tod und Teufel in die Vollendung des Liebesbundes Gottes hineingeführt werden soll. Daher darf die Erlösung des Sünders nicht eine einseitige Allmachtshandlung Gottes von zwingender Gewalt sein. Daß die Erlösung des Sünders in der Gestalt einer von Gott eröffneten und durchgeführten *Geschichte* geschieht,

[9] Man bedenke, daß in der Verwirklichung dieser ursprunghaft faktisch ausgeschlossenen Möglichkeit — und nur hier! — der Mensch „schöpferisch", diabolisch schöpferisch wird! Seine liebende Antwort im Ursprung ist als seine personale Tat Geschenk Gottes und keineswegs ein „schöpferischer" Akt der Kreatur. „Schöpferisch" wird der Mensch erst in der tathaften Negation dieser seiner ursprunghaften Antwort. Denn nicht Gott hat den Menschen in den Vollzug der Sünde hineinversetzt. Indem der Mensch die Ursünde begeht, ist diese Tat in ihrem spezifischen Inhalt gänzlich entblößt von jeder ihr etwa zugrunde liegenden schöpferischen Tat Gottes. Der Vollzug der Ursünde ist in nackter Einsamkeit des Menschen eigene, ihm allein eigene Tat. Erst in den Gerichtsfolgen, die selbst sündige Akte des Menschen sind, ist Gottes Wirken wieder auf dem Plan, indem Gott in seinem richterlichen Zorn die Sünder dahingibt an die Mächte des Bösen, denen sie sich schon verschrieben haben.

schließt auch hier ein die Möglichkeit des Widerspruchs auf der Seite des Menschen und schafft von neuem die Möglichkeit zur Betätigung wahrer, gottgeschenkter, neu-geschaffener kreatürlicher Freiheit, die im Glaubensgehorsam und seinen Früchten besteht.

Darum wird der Erlöser selbst arm und gering, gesetzt zu einem Zeichen, dem widersprochen wird bis zur Hinrichtung am Kreuz. Darum sind die Mittel der Erlösung ebenfalls arme und geringe Zeichen, das menschliche Wort der Zeugen, das Wasser der Taufe, Brot und Wein des Herrenmahles, Unansehnlichkeiten, geheiligte Unansehnlichkeiten, aber doch schwache Unansehnlichkeiten. Nirgends zwingende herrscherliche Gewalt! Allenthalben Unscheinbarkeit bis zur Anstößigkeit, Schwachheit bis zur Ohnmacht, Verhüllung der Herrlichkeit bis zur tiefsten Kenose! Wenn wir den Weg bedenken, den Gott eingeschlagen hat zur Erlösung des sündigen Geschlechtes, erhalten wir den Eindruck, daß Gott auf der ganzen Linie — fast möchte man sagen: überängstlich, jedenfalls muß man sagen: mit entschlossener Folgerichtigkeit — alles vermeidet, was die echte Geschichtlichkeit dieses Weges hätte beeinträchtigen und ein gewaltsames Heraufführen der Erlösung und der Endvollendung hätte bedeuten können. Selbst in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten, in der das Ende aller Dinge tatsächlich hier unter uns auf dieser Erde angebrochen ist, geschieht alles in größtmöglicher Verhüllung, die nur in den österlichen Erscheinungen des Auferstandenen vor den auserwählten Augenzeugen etwas enthüllt wird, aber *nur* vor ihnen, also wiederum mit einer neuen Verhüllung umgeben wird[10].

Zur Gestalt dieser Erlösungsgeschichte gehört auch die Weise, wie der Mensch in sie einbezogen wird. Durch die Gerichtsfolgen seines Falles verliert er nicht sein Menschsein. Um des Opfers Jesu Christi willen, um der kommenden Erlösung des Sünders willen fängt Gott den Fall des Menschen an der Grenze des Menschseins auf. Das Gotteswort „Mensch", das mit der Erschaffung über uns steht, wird nicht zurückgenommen. Die Geschichte des Heiles, in der Gott den Menschen bewegt und mit seiner Hand umspannt bis in den Himmel und in die Hölle hinein, nötigt uns, von einer festen Wesensgrenze des Menschseins zu sprechen, also von einem wesentlichen, wesenhaften Menschsein, einer natura humana, die in Gottes Heilsgeschichte zwar eine unerhört dramatische Geschichte ihrer Modalitäten hat, aber in allen Modalitäten doch ihre unzerstör-

[10] In diesem Zusammenhang dürfte deutlich werden, wie auch die Begrenzung der österlichen Erscheinungen des Auferstandenen auf den kleinen Zeitraum weniger Tage nach Ostern für die Konstituierung der Geschichtlichkeit des Weges der Ekklesia entscheidend ist. Die dogmatische Bedeutung der „Himmelfahrt" zeigt sich hier an. Die Geschichte der Kirche soll nicht von solchen wunderbaren Manifestationen des Herrn durchlöchert werden, die in ihrer Eigenart schon mit seiner Manifestation bei der Wiederkunft verwandt sind. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Manifestationen des Herrn im ausgegossenen Geist grundlegend von jenen Manifestationen der österlichen Tage. — Auch die Tatsache, daß der Dienst der Engel in der Heilsgeschichte Gottes nicht darin besteht, daß ihnen die Verkündigung des Evangeliums an Israel und die Völker anvertraut wird, sondern Menschen dafür bestellt werden, gehört in diesen Zusammenhang.

baren Grenzen wahrt, weil Gottes schaffendes, Wesensgrenzen setzendes Schöpferwort bis in alle Ewigkeiten hinein bestehen bleibt[11]. Verloren hat der Sünder die Freiheit für Gott, die in Liebe gelebte Freiheit, in die Gott ihn im Urbund seiner Liebe durch die Liebestat der Erschaffung versetzt hat. Er ist jetzt der Sünde Knecht. Geblieben ist ihm als ein Zeichen seines menschlichen Wesens eine gewisse Freiheit der Entscheidung innerhalb seiner Urentscheidung gegen Gott, also innerhalb des Gefängnisses seiner Sünde. Wo es sich um die Verwirklichung einer iustitia civilis handelt, entscheidet auch der Sünder als verantwortliche Person. Auch der Sünder existiert geschichtlich-verantwortlich im Wissen um ein Gutes, das sein soll, und um ein Böses, das nicht sein soll, und mit dem Vermögen, das für gut Erkannte gegen das für böse Erkannte, wenn auch nur gebrochen, aber doch in verantwortlicher Entscheidung durchzusetzen. Auch der Sünder hat „etlichermaß" einen freien Willen, in den Grenzen seines vernünftigen Wesens zwischen Ja und Nein zu entscheiden und darum auch äußerlich ehrbar zu leben.

Aber das Gefängnis der Sünde kann dieser freie Wille nie aufsprengen, noch kann er sich auch nur im geringsten in diesem Gefängnis auf die Erlösung hinbewegen. Jede „Mitwirkung" des unter dem Urbundesbruch stehenden Menschen zur Wiedererlangung seiner gottgewollten Freiheit ist ausgeschlossen. In dieser Hinsicht bleibt die Lehre von dem unter die Sünde versklavten Willen uneingeschränkt in Kraft. Dieses Gefängnis muß aber aufgesprengt werden, wenn es zur Erlösung des Sünders kommen soll. Wie kann aber dieses Gefängnis aufgesprengt werden, ohne daß der Mensch dabei durch eine zwin-

---

[11] In der Weise, wie der Mensch im Ursprung der Erschaffung Mensch ist, wie er es als Sünder unter dem Zorn und der Langmut Gottes ist, wie er es im Alten Bund unter der bereits wirksamen Gnade Jesu Christi ist, vor allem aber in der schlechthin einmaligen Weise, wie Jesus Christus selbst, der wahrhaftiger Gott ist, zugleich wahrhaftiger Mensch ist, aber auch im Stande der wiedergeborenen Pilgrime und im Stande der Vollendeten im Reiche Gottes, selbst in der Weise, wie der Mensch in der Pein der ewigen Verdammnis Mensch ist, in allen diesen Weisen ist die eine, von Gott durch das Schöpferwort *„Mensch"* gesetzte, umgrenzte und unzerstörbare (in der Kraft eben dieses nicht zurückgenommenen Schöpferwortes unzerstörbare) Wesenheit *Mensch* wirksam. Das, was z. B. das Sein des Sünders, des Glaubenden, des Vollendeten, des Verdammten jeweils als ein Besonderes kennzeichnet, wird entscheidend durch das ein für allemal vom Schöpfer gesetzte Wesen des Menschseins bestimmt. Eine Anthropologie, die das, was der Mensch in Wahrheit ist, erst aus den Entscheidungen des Menschen in seinem Existenzvollzug hervorgehen läßt, widerspricht dem Glauben an den durch sein Wort schaffenden Gott. Die Erkenntnis, daß Gott durch sein Wort *alle* Kreatur erschaffen hat, erhält und trägt, wird auch eine bestimmte Lehre von den Kreaturen überhaupt verlangen, in der — in einer gewissen Entsprechung zu der klassischen griechischen Ontologie — mitten im Strom des Veränderlichen und Vergänglichen ein Bleibendes, auf Grund der biblischen Verheißungen sogar ein ewig Bleibendes behauptet wird. Auch in der eschatologischen Neuschöpfung wird das Wort des Schöpfers nicht einfach zurückgenommen. Darum ist auch in dem endzeitlichen Werden der neuen Schöpfung das in dem Schöpferwort gründende, fest umgrenzte, wesenhafte Sein als tragende und bestimmende Macht noch auf dem Plan. Das Werk des Heiligen Geistes bleibt auch in dieser Hinsicht in der Nach-folge zum Werk des Sohnes wie zum Werk des Vaters.

gende Allmachtshandlung Gottes gezwungen oder gar vergewaltigt wird? Die Antwort auf diese Frage ist das Geheimnis der Geschichte der Erlösung.

Die Erlösung des sündigen Geschlechtes ist Gottes Tat in Christi Kreuz und Auferstehung. Jesus Christus ist für alle Menschen gestorben und auferstanden. Jesus Christus hat nach uns allen gegriffen und aller Menschen Sünde auf seinem Leib in das Gericht des Kreuzes hineingetragen. Er hat uns bei seinem Durchgang durch Tod und Grab und Hölle nicht losgelassen, er hat uns alle mitgenommen in seine Auferstehung hinein. Wie er um unserer Übertretungen willen dahingegeben wurde, so wurde er um unserer Rechtfertigung willen auferweckt. Durch die Rechttat dieses Einen kommt es für alle Menschen zur Rechtfertigung, die ewiges Leben schenkt.

Ist also Jesu Kreuz und Auferstehung nicht das Ende, der Einbruch der Endvollendung selbst? Kann es post Christum resurrectum überhaupt noch Zeit, Erdenzeit und Erdengeschichte geben? Es versteht sich wahrhaftig nicht von selbst, daß Pontius Pilatus auch am Ostersonntag noch seine Statthalterschaft im Lande Judaea ausübt und Kaiser Tiberius das römische Reich noch regiert und die Mauern Jerusalems und Roms noch stehen, wo doch schon beim Tode Jesu, wie Matthäus sagt, der Vorhang im Tempel zerriß und die Erde erbebte und die Felsen zerrissen und die Gräber sich auftaten. Warum ist Jesu Kreuz und Auferstehung noch nicht das apokalyptische Ende der Welt und ihrer Geschichte, wo doch Gottes Sohn am Kreuz das Wort gesprochen hat: Es ist vollbracht; alles ist perfektisch an sein Telos gekommen[12]?

Wäre Jesu Kreuz und Auferstehung das apokalyptische Ende der Welt und ihrer Geschichte, dann wäre das Heil und die Vollendung nicht die Verwirklichung des Liebesbundes, zu dem Gott sich selbst und uns Menschen von Ewigkeit her bestimmt hat. Wäre Jesu Kreuz und Auferstehung die Erlösung des sündigen Geschlechtes in dem Sinne, daß keine weitere geschichtliche Heilstat Gottes in dieser Erdenzeit mehr folgte, dann wäre die Tat Gottes in Jesu Christo trotz der Fleischwerdung, trotz der Niedrigkeit des Gottesknechtes, trotz der Ohnmacht des Gekreuzigten, trotz der Verhüllung der Glorie des Auferstandenen doch „nur" eine zwingende Allmachtshandlung, nur ein gewaltsamer Herrschaftswechsel von Machthabern, aber nicht die Erlösung, die Gottes Volk zur Vollendung führt. Gott nimmt sich Zeit post Christum

[12] Unsere Überlegungen berühren hier das Problem der sogenannten Parusieverzögerung und deuten seine bereits bei Paulus und in den Evangelien grundgelegte dogmatische Lösung an. Von der dogmatischen Erkenntnis aus, die durch unsere Überlegung erzielt werden soll, dürfte eingesehen werden, warum über die sogenannte konsequent-eschatologische Auffassung von der Lehre und dem Handeln Jesu auch aus dogmatischen Gründen geurteilt werden muß: non decet! Denn diese Auffassung ist dem Heilswillen Gottes und der Weise, wie Gott seinen Heilswillen durchsetzt, und damit auch dem in Jesus Christus offenbaren Wesen Gottes nicht angemessen. So bedeutsam auch die Vorstellungswelt der spätjüdischen Apokalyptik für das Verständnis des Neuen Testamentes und für die Geschichte der Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter ist, sie kann nie der Schlüssel werden, der uns das, was bei Jesus von Nazareth und durch ihn geschehen ist, aufschließt.

resurrectum; denn er braucht Zeit gerade jetzt, um die in Christi Kreuz und Auferstehung bewirkte Erlösung nun zu den Gefangenen zu bringen und an ihnen zu vollstrecken in einer Weise, die wiederum nicht zwingt und nicht vergewaltigt, sondern auch im Sünder noch die zur Freiheit der Liebe bestimmte Person respektiert.

Von da aus dürfen wir die pfingstliche Ausgießung des Geistes und sein Werk als Heilswerk und Heilswirken und die Zeit der Kirche als Heilszeit in der Heilsgeschichte Gottes verstehen. Von da aus wird die Tragweite der Unterscheidung zwischen der in Christi Kreuz und Auferstehung beschlossenen Vergebung der Sünden und ihrer Austeilung und Zuteilung durch Wort und Sakrament deutlich. Diese Unterscheidung steht in Analogie zu dem Unterschied zwischen Erschaffung und Vollendung. Diese Unterscheidung markiert die gleiche göttliche Notwendigkeit einer Erstreckung der Geschichte unmittelbar vor der Schwelle der letzten Verwandlung im Ende aller Dinge. Gott braucht in Treue zu seiner ewigen innergöttlichen Selbstbestimmung auch post Christum resurrectum die Erstreckung eines geschichtlichen Raumes, um an dem Sünder die Erlösung so zu vollstrecken, daß auch auf der Seite des Menschen Liebe in Freiheit als Antwort auf Gottes Liebe möglich und wirklich wird.

Damit kommen wir zu dem Punkt, an dem unser Problem kulminiert, nämlich zu der Begegnung des in seiner Sünde gefangenen Sünders mit dem in Wort und Sakrament wirkenden Heiligen Geist. Erlösung des konkreten Sünders hier geschieht allein in dieser Begegnung. Wir wissen nichts von einer erlösenden Gnade, die dem Menschen außerhalb dieser Heilsmittel, die von Christus selbst gestiftet sind und als verbum externum an den Sünder herantreten, zuteil würde. Für unsere Frage ist schon dies bedeutsam, daß der Geist sich in Freiheit an diese Mittel bindet. Er geht tatsächlich in diese niedrigen irdischen Gefäße ein. Auch Gott der Heilige Geist befolgt darin auf seine ihm eigentümliche Weise die kenotische Bewegung des Sohnes in die Niedrigkeit und Ohnmacht des Fleisches hinein. Weil der Geist durch Wort und Sakrament zu uns kommt, kommt er in leibhaften geschichtlichen Vorgängen wie der Verkündigung des Evangeliums oder der Spendung der Taufe zu uns. Diese streng geschichtliche Begegnungsweise des Geistes mit uns ist wiederum in höchstem Maße der Tatsache angemessen, daß der Geist uns wahre Freiheit, nämlich die in der Freiheit der Person gelebte Gemeinschaft der Liebe mit Gott, bringen will[13].

---

[13] Die Geschichtlichkeit des Werkes des Heiligen Geistes prägt auch im Neuen Bund Gottes Erwählung durch das Moment der Berufung. Berufung ist im Neuen Bund nicht abzutrennen von der faktischen Begegnung eines Volkes oder eines Volksteiles oder eines einzelnen Menschen mit dem verkündigten apostolischen Wort. Solche Begegnung kann aus dem Wesen der Sache heraus nur im Laufe eines auch dem Historiker sichtbaren weltgeschichtlichen oder biographisch beschreibbaren Prozesses sich vollziehen. Dieser Umstand schließt notwendig ein, daß bestimmte Völker und bestimmte Menschen zu bestimmten

Aber wie soll der in seiner Sünde gefangene Sünder zu dieser Freiheit befreit werden, ohne daß Gott einseitig schöpferisch an diesem Sünder mit zwingender Allmacht handelt? Wenn Gott aber einseitig schöpferisch an dem Menschen in zwingender Allmacht handelt, wo bleibt dann die von Gott intendierte Freiheit des Menschen? Gleicht eine einseitig von Gott her vollzogene schöpferische Allmachtshandlung in dieser Situation nicht einem Zauberschlag, der die Geschichtlichkeit jener Begegnung zwischen Gott und Mensch im Werk des Geistes zerschlägt und damit die Befreiung zur Freiheit personhafter Liebe gerade unmöglich macht? Es ist begreiflich, daß angesichts dieser Fragen ein pelagianischer oder doch wenigstens semipelagianischer Synergismus als Lösung dieser Aporien auftauchen konnte[14]. Unter schmerzlichen Erfahrungen hat die Christenheit erkennen müssen, daß dieser sich anbietende Ausweg kein Ausweg, sondern eine tödliche Sackgasse ist.

Die Lösung der Aporie muß in der Richtung gesucht werden, in die uns unsere Betrachtung der Erschaffung des Menschen zum Bilde Gottes gewiesen hat. Gott ist mächtig, in schöpferischer Allgewalt zu handeln und in solchem Handeln dennoch den Raum kreatürlicher Freiheit zu bereiten, durch den er sich selbst in Freiheit begrenzt. Versuchen wir, von diesem Grundsatz aus zu klären, was geschieht, wenn der Sünder, der nichts als Sünder ist, dem in Wort und Sakrament wirkenden Geist begegnet. Ähnlich wie bei der Erschaffung geschieht zunächst etwas Einseitiges allein von Gott her. Es geschieht eine schöpferische Setzung, ob der Mensch will oder nicht, ungefragt. Indem der Geist im verkündigten Evangelium dem Sünder begegnet, setzt Gott einseitig von sich aus für diesen konkreten Sünder die endzeitlich neue Situation der Heilsgegenwart. Ob der Mensch will oder nicht, in der Begegnung mit dem Evangelium steht er ungefragt in der endzeitlichen Krisis. Aber dieses Stehen in der endzeitlichen Krisis ist — ähnlich wie in der Erschaffung des Menschen — wiederum nicht ein Stehen vor zwei Möglichkeiten, wie Herkules am Scheidewege stand. Die gnädige Herablassung Gottes des Geistes reicht viel tiefer. Gott der Heilige Geist eröffnet dem Sünder nicht ein gleichgewichtiges Entweder-Oder, er eröffnet ihm nicht zwei Möglichkeiten, zwischen denen der Mensch zu wählen hätte, sondern — und darin erweist sich sein liebendes Erbarmen — nur die eine: „Tut Buße und glaubt an das Evan-

---

Zeiten das Evangelium nicht hören und die Taufe nicht empfangen konnten; sie wurden gleichsam vorerst übergangen. Der christliche Glaube ist davon überzeugt, daß dieser geschichtliche Prozeß eine Manifestation von Gottes Willen ist. Warum Gott bestimmte Völker und bestimmte Menschen in der angedeuteten Weise „übergangen" hat, dafür gibt es — abgesehen von Gottes in Freiheit erwählendem Willen — schlechterdings keinen Grund. So wenig wie die Erwählung Israels auf einem diesem Volk oder seinen Vätern immanent einwohnenden Tatbestand gründet, so wenig die Auswahl, die Gott durch den geschichtlichen Gang seines Wortes in der Menschheit getroffen hat.

[14] Die großen Häresien sind keine Dummheiten und mehr als Torheiten. Auch in der Verdrehung weisen sie noch auf Wahrheitsmomente hin und bringen ein begreifliches „Anliegen" zum Ausdruck. Freilich sind sie dadurch nicht gerechtfertigt.

gelium!"[15] Durch die Anwesenheit Gottes des Heiligen Geistes in dem Gefängnis des in seiner Sünde gefangenen Sünders wird diesem Sünder durch einen einseitig schöpferischen Akt Gottes die Tür zur Buße und zum Glauben aufgestoßen. Das Aufstoßen dieser Tür, das Freilegen und Bereiten dieses Weges ist Schöpfung Gottes, neuschaffendes Werk des Geistes, schlechterdings einseitiges Geschenk von Gott her, absolute Setzung eines neuen Seins.

Aber dieser schöpferische Akt Gottes an dem Sünder ist keine Vergewaltigung der kreatürlichen Person. Gott zwingt niemanden, den von ihm selbst freigelegten und dem Menschen unter die Füße gelegten neuen Weg der Buße und des Glaubens zu gehen. Er, der Welten aus dem Nichts erschuf und wieder vernichten kann, er, der Tote auferweckt und vor seinen Richterstuhl zwingt, er kann *dich* nicht zur Buße und zum Glauben *zwingen*. Er kann es nicht — o Wunder der Liebe —, weil er der Gott ist, der sich zum Gott für uns bestimmt hat. Das ganze Werk der Erlösung wäre umsonst, die Hingabe des Sohnes in Not und Tod wäre umsonst, wenn an diesem wahrhaft kritischen Punkt, an dem Gott der Geist im Wort dem Sünder begegnet, Gott aufhörte, Gott für uns zu sein. Das heißt mit anderen Worten: Die ganze Geschichte des Heils wäre umsonst geschehen, wenn sie an diesem Punkt aufhörte, echte Geschichte zwischen Gott und Mensch zu sein. Die ganze Geschichte des Heils wäre umsonst geschehen, wenn Gott um seiner freien Selbstbestimmung willen auch an diesem Punkt nicht in die Selbsterniedrigung der Liebe hineinginge und seine gottheitliche Macht und Kraft nicht darin erweisen würde, daß er auch hier und gerade hier, wo er als der Neuschöpfer auf dem Plan ist, sich uns gegenüber so arm und schwach macht, daß der Sünder stärker werden kann als Gott der Heilige Geist[16]. Wahrhaftig, die Selbsterniedrigung Gottes des Heiligen Geistes ist nicht geringer als die Gottes des Sohnes. Sie reicht so tief, daß der Wille des Sünders den Willen des Heiligen Geistes unter Umständen besiegen und das Werk des Geistes an ihm mit Füßen treten und vernichten kann. Wie in der Erschaffung

[15] Es ist daher bedenklich, den Glauben ohne weiteres eine Entscheidung zu nennen. Auf keinen Fall darf der Glaube als eine Entscheidung zwischen zwei gleichgewichtigen Möglichkeiten verstanden werden. Das, was grundlegend und wesenhaft ein Geschenk des Geistes ist, kann nur höchst unangemessen als eine Entscheidung des Menschen verdeutlicht werden. Von Entscheidung kann im Blick auf den Glauben nur insofern gesprochen werden, als im Akte der personalen Hingabe des Glaubenden die an sich bestehende Möglichkeit einer Auflehnung gegen das Werk des Geistes faktisch ausgeschlossen bleibt. Dies ist aber eine „Entscheidung" von solcher Besonderheit, daß man fragen muß, ob dieses Wort auf das Ereignis des Glaubens überhaupt angewandt werden kann. Wenn das Moment der Entscheidung im Ereignis des Glaubens sich auf das rein Negative reduziert, das darin besteht, daß der Mensch sich gegen das gnädige schöpferische Handeln Gottes des Geistes nicht auflehnt, so ist deutlich, daß dieses Entscheidungsmoment eigentlich eine pneumatische Passivität ist.

[16] Die Kühnheit dieser Aussagen wird überraschen, vielleicht auch befremden. Wahrscheinlich hätte ich diese Aussagen nicht gewagt, wenn mir Hermann Bezzel nicht darin vorangegangen wäre und mir ihre dogmatische Notwendigkeit gezeigt hätte. Es dürfte deutlich sein, wie die Wahrheit solcher Formulierungen im Lobpreis der Kondeszendenz des dreieinigen Gottes gründet und von diesem Lobpreis her begriffen werden muß.

setzt Gott auch in der Neuschöpfung noch einmal alles aufs Spiel, indem er den Weg zwingender Gewalt sich versagt und den Weg jenes dienenden Knechtes geht, den jeder, der will, mit Füßen treten und hinausstoßen kann. Warum? Weil er unsere Liebe sucht. Erzwungene Liebe gibt es so wenig wie ein hölzernes Eisen. Um des Endzieles willen, um der Verwirklichung der Liebesgemeinschaft willen, die nur auf dem Grunde freier Herzenshingabe möglich ist, um des im ewigen Ratschluß Gottes gründenden Bundes willen, also letzten Endes um Gottes Gottheit willen räumt Gott der Geist dem Sünder die furchtbare Möglichkeit des tödlichen Widerspruchs ein. Nur auf dem Hintergrunde dieser furchtbaren Möglichkeit sind Glaube und Liebe unbeschadet ihres Charakters als unverdiente Gaben des Geistes gleichzeitig personale Akte *des* Menschen, den Gott der Geist zur Buße und zum Glauben und zum Lieben befreit hat. Gott will, daß die Geistesgaben des Glaubens und der Liebe, ja daß alle Geistesgaben anders auf ihn zurückstrahlen, als sie in uns einstrahlen. Gott will, daß die Gaben seines Geistes von unserem wollenden Selbst in der Kraft des vom Geist geschenkten neuen Seins aufgenommen werden, mit unserem wollenden Selbst sich einen und mit unserem Ich so durchdrungen werden, daß unser Ich selbst in den Gaben des Geistes lebendig ist. Wir bekennen das Credo in der ersten Person. Nicht ein anderer oder ein Es — und sei es das Pneuma — glaubt in mir, sondern *ich* glaube — im Pneuma. Die Agape ist nicht Äußerung einer Geistesmacht, die lediglich durch mich hindurchbläst wie die schwingende Luft durch eine Flöte, sondern sie ist höchst personaler Akt, in dem das personale Sein der Kreatur zur letzten Vollendung kommt, obwohl sie der Inbegriff aller Gaben des Geistes ist. Alle Inspiration durch den Heiligen Geist, selbst das Seufzen des Geistes unter meinen Gebetsworten, nimmt diese personale Struktur meines kreatürlichen Selbst an, weil Gott der Heilige Geist im Werke der Zueignung der Erlösung die kreatürliche Person mit ihren Akten nicht ausschaltet, sondern ergreift, beansprucht und einbezieht.

Wiederum ist es sehr bedeutsam, daß wir auch in diesem Ereignis des Glaubens und der Wiedergeburt noch nicht die Schwelle der Endvollendung selbst überschreiten. Warum eigentlich nicht? Es gibt doch keinen Glauben, der nicht zur Taufe führt. In der Taufe sind wir in Christus, in seinen Tod und in seine Auferstehung hineingepflanzt, mit ihm gestorben und mit ihm auferweckt in das neue Leben Gottes hinein. Warum dürfen wir nicht auch leiblich sterben im Ereignis des Glaubens und der Taufe? Warum ist Glaube und Taufe nicht die leibliche Auferstehung von den Toten, die das Ende aller Erdengeschichte und aller Heilsgeschichte Gottes ist? Noch einmal nimmt Gott sich Zeit. Gott braucht auch ein tempus postbaptismale, um uns zur Vollendung zu führen. Für die Glaubenden ist dies die Zeit, in der unter Anfechtung und Bedrohung der Glaube festzuhalten und die Liebe zu bewähren ist. Für die Glaubenden ist es die Zeit der militia Christi, die Zeit der Einübung der mortificatio und der vivificatio, die Zeit der ständig neuen freien Selbstbestimmung für Gott auf

dem Grunde des ständig neuen Empfangens der kreatürlichen Freiheit von Gott. Für die Glaubenden ist es die Zeit, in der unter viel Schwachheit und unter mancherlei Niederlagen dennoch die letzten Dinge, die letzte Verherrlichung Gottes in Bekenntnis, Danksagung, Lobpreisung und Dienst anheben. Für die Glaubenden ist es die Zeit, in der aus der Kraft des geschenkten neuen Seins nun praktisch Schritt für Schritt, Akt für Akt, Tat für Tat gelebt wird und das geschenkte neue Sein umgesetzt wird in mein Leben, das ich allein im Jüngsten Gericht vor Gott zu verantworten habe. Für die Glaubenden ist es die Zeit, in der Gott wartet auf *die* Früchte des Glaubens und des Geistes, ohne die der Glaube nicht Glaube und die Liebe nicht Liebe ist, ohne die darum auch keiner eingehen wird in das Reich Gottes.

Für die Nichtglaubenden ist diese Zeit die Zeit der noch wartenden Geduld Gottes, die Zeit seiner immer neuen Heimsuchungen, seiner immer neuen Angriffe auf das steinerne Herz und seine Widerstände, die Zeit der letzten Stunde, in der die Entscheidung über Heil oder Unheil für den einzelnen fällt. Aber auch in dieser letzten Stunde zwingt Gott keinen menschlichen Willen in seine Gemeinschaft. Gott respektiert die Person auch im widerstrebenden Sünder bis zum Äußersten. Auch der, der sich dem Andringen der allmächtigen, aber kenotisch sich entäußernden Liebe Gottes bis zum Letzten widersetzt, wird in dieser Zeitlichkeit nicht von Gott durch Anwendung zwingender Gewalt überwältigt[17]. Gottes Allmacht beugt sich vor der Entscheidung des Menschen,

---

[17] Auch die Erscheinung des Auferstandenen, durch die Paulus, der Verfolger der Kirche Gottes, bekehrt wurde, ist kein Gewaltmittel, durch das Gott den Widerstrebenden in die Knie zwingt. Erst die Erscheinung des in seiner Herrlichkeit wiederkehrenden Christus wird die bis ins Letzte hinein Widerstrebenden durch die Gewalt seiner Erscheinung in die Knie *zwingen*, ohne das willentliche Widerstreben als solches dadurch zu brechen. Durch die Parusie Jesu werden die bis ins Letzte hinein Widerstrebenden nicht bekehrt, sondern gerichtet. Für unsere Frage ist ferner zu bedenken, daß eine Begegnung mit dem Auferstandenen, wie sie den Aposteln zuteil wurde, unterschieden werden muß von einer Begegnung mit dem Herrn, wie sie durch Wort und Sakrament vermittelt wird und im Werk des Heiligen Geistes geschieht. Die Begegnung mit dem österlich erscheinenden Auferstandenen gleicht in der Tat einer gewissen Vorwegnahme der Parusie, insofern in dieser österlichen Begegnung die messianische Herrlichkeit Jesu in ganz anderer Weise enthüllt ist als im apostolischen Wort, nämlich unmittelbar, eindeutig, hüllenlos. Mit der Bestellung zum Apostel Jesu Christi kann die Berufung zum Propheten im Alten Bund wegen ihrer Unmittelbarkeit verglichen werden. Bei Jeremia wird besonders deutlich, wie trotz der Notwendigkeit, die auf den Propheten mit seiner Berufung gelegt wurde, ein möglicher Widerstand seines natürlichen Willens gegen Gottes Willen keineswegs mechanisch ausgeschlossen ist, sondern in einer unter Umständen höchst dramatischen Geschichte zwischen Gott und Mensch überwunden wird. Im Jonabüchlein ist dann die Gestalt des widerstrebenden Propheten anschaulich ausgemalt worden. Obwohl die durch Wort und Sakrament vermittelte Begegnung mit dem Herrn unterschieden werden muß von der Berufung zum Apostel und Propheten, so ist es doch durchaus möglich, ja sogar in hohem Maße dem geistlichen Sachverhalt der Bekehrung angemessen, daß der durch das Evangelium bekehrte Sünder mit den Worten des Propheten bekennt: „Du Gott bist mir zu stark geworden und hast mich überwältigt." Der Glaubende wird in der Besinnung auf das, was Gott an ihm getan hat, nicht anders können, als die siegende Macht der allein wirksamen Gnade zu preisen. Die an sich bestehende Möglichkeit des Widerstandes gegen Gottes Gnadenhandeln

der seiner andrängenden Gnade bis zum letzten Widerstand leistet. Gott steht zu dem in seiner ewigen Selbstbestimmung festgelegten Weg der demütigen Herablassung zu uns Menschen, er steht zu diesem Weg bis zum Äußersten, bis zur Verwerfung. Selbst die Hölle der Verdammnis zeugt noch von der Kondeszendenz, mit der Gott die zwingende Allgewalt seiner Macht in Freiheit selbst begrenzt durch den Raum der kreatürlichen Freiheit.

Zur positiven Vollendung kommt die kreatürliche Freiheit des Menschen im Ende aller Dinge, im gekommenen Reich Gottes. Dort erfährt die kreatürliche Freiheit durch die Verwandlung der Totenauferstehung hindurch jene letzte Annäherung an die Freiheit Gottes, mit der Gott in der Unverbrüchlichkeit seiner Wesenstreue Gott und Gott für uns ist und bleibt. In der Auferstehung von den Toten handelt Gott noch einmal, zum letzten Male schöpferisch einseitig an uns, um uns über die letzte Schwelle hinüberzuführen. Dennoch ist diese letzte Verwandlung und die Endvollendung, die sie bringt, jetzt nicht mehr ein die Person erdrückender und den Raum der kreatürlichen Freiheit aufhebender allmächtiger Zwang. Denn jetzt ist die Endvollendung der Ertrag einer Geschichte, der Geschichte, die Gott mit dem Menschen zu seinem Heil durchgeführt hat. Wenngleich die Seligen mit unverbrüchlicher Notwendigkeit fraglos in der liebenden Hingabe an Gott verharren, so hat diese unverbrüchliche Notwendigkeit doch den ganzen Weg der Heilsgeschichte und damit die Freiheit als ewige Gegenwart in sich aufgenommen. Diese selige Notwendigkeit, dieses Nicht-mehr-anders-Können als Gott lieben in einer ganzen, ungeteilten, nicht mehr angefochtenen Hingabe der Person, dieses non posse peccare, das ist die Vollendung der Freiheit des Menschen in der Glorie, eine Vollendung durch Gott allein, aber eine Vollendung in Freiheit, weil eine Vollendung aus Liebe und durch Liebe und in Liebe.

Wir brechen unsere Überlegungen über die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte hier ab. Sie fordern als Ergänzung eine besondere Überlegung über die Freiheit Gottes in seiner Heilsgeschichte, die hier nicht mehr vorgenommen werden kann. Zwar konnte die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte nicht erörtert werden, ohne ständig Bezug zu nehmen auf die ihr zugrunde liegende und in gewisser Hinsicht sich in ihr widerspiegelnde Freiheit Gottes, mit der Gott sich zum Gott für uns bestimmt und diese seine Selbstbestimmung unbeirrbar festhält. Aber es muß nun auch dies bedacht werden,

---

ist ja bei ihm in Entsprechung zum Urstand des Menschen eine durch Gottes gnädige Schöpfertat faktisch ausgeschlossene und in diesem Sinne für den Glaubenden überhaupt nicht „existierende" Möglichkeit (obwohl der Glaubende keineswegs dagegen versichert ist, daß er nicht doch vom Glauben abfällt und so jene ausgeschlossene Möglichkeit dann für ihn „existent" werden könnte). Die existentiell bekennende Aussage, die die siegende Macht der allein wirksamen Gnade preist, hebt aber das Recht der prinzipiellen dogmatischen Lehraussage nicht auf, wonach auch dort, wo die Bekehrung als Überwältigt-werden durch Gott bezeugt wird, von der an sich bestehenden Möglichkeit einer Abweisung des guten gnädigen Willens Gottes durch den Menschen gesprochen und die personal-geschichtliche akthafte Struktur des Glaubens von diesem Hintergrunde aus behauptet wird.

daß Gottes Freiheit Inhalte hat, die in ihrer kreatürlichen Spiegelung nicht sichtbar werden. Die Freiheit Gottes umgreift nicht nur schöpferisch die Freiheit des Menschen, sondern hat darüber hinaus einen Bereich, der in keiner uns erkennbaren Relation zur Freiheit des Menschen steht, sondern einseitige Manifestation der Souveränität Gottes ist. Dahin gehört bereits die absolute Kontingenz des geschichtlichen Weges, den der Lauf des Evangeliums durch die Völkerwelt eingeschlagen hat und in absoluter Unberechenbarkeit bis zum Jüngsten Tag einschlagen wird. Die Tatsache, daß den europäischen Völkern bisher in dieser Geschichte des Evangeliums eine bevorzugte Stellung eingeräumt war und mitten aus diesen Völkern heraus eine heftige Abwehrbewegung gegen das Evangelium eingesetzt hat, entzieht sich jeder theologisch-dogmatischen Deutung, die nicht vor der unerforschlichen, absolut freien Souveränität der göttlichen Entscheidung stehenbleibt. Von dieser göttlichen Entscheidung ist auch das Aufkommen und die Ausbreitung jener Abwehrbewegung nicht ausgenommen, obwohl sie keineswegs „Schicksal", sondern durch und durch verantwortliche geschichtliche Tat und geschichtliche Entscheidung ist. Im Blick auf die Zweiheit von Glaube und Unglaube unter den Menschen überhaupt entsteht ein analoges Problem. Feststeht, daß das Ja des Glaubens Geschenk des Heiligen Geistes, aber das Nein des Unglaubens Schuld des Ungläubigen ist. Denn das Nein des Unglaubens ist schuldhafte Abweisung des Werkes der mit Ernst andringenden Gnade. Damit steht aber auch fest, daß das Ja des Glaubens nicht allen Menschen geschenkt wird, an denen der Heilige Geist das Werk der andringenden Gnade durch Wort und Sakrament vollstrecken will. Auch dieser Sachverhalt kann ebensowenig wie die im Abendland aufgekommene geschichtliche Entscheidung gegen Christus gänzlich aus Gottes Willen herausfallen. Gott will die Rettung *aller* Menschen in Christus Jesus. Gott will nicht, daß der Mensch, der das gegen ihn andrängende Werk des Geistes abweist, dies tut. Gott will den geistgewirkten Glaubensgehorsam und nicht den diabolischen Ungehorsam. Aber das Faktum dieses Ungehorsams steht nicht außerhalb des allumgreifenden Willens Gottes. So wie der Ungehorsam Israels gegen die Glaubensbotschaft des Evangeliums von Gott einbezogen ist in die Geschichte des Heiles, ohne dadurch seine Realität, seinen Schuldcharakter und seinen tödlichen Ernst zu verlieren, so wird auch der diabolische Ungehorsam eines einzelnen Menschen von Gottes Willen schon im voraus (wenn auch nicht von Ewigkeit her!) umgriffen und in die Geschichte der Verwirklichung seines Reiches einbezogen sein, obwohl solcher beharrliche Unglaube die Gerichtsfolge des ewigen Todes und der ewigen Pein tragen muß. Darum sind der diabolische Unglaube, der ewige Tod und das Reich des Teufels keine Verlegenheiten für Gott, obwohl sie seiner Liebe den tiefsten Schmerz bereiten. Auch Unglaube, Tod und Teufel bleiben in alle Ewigkeit unter Gottes Willen und Macht und sind daher als Manifestationen seiner unbegreiflichen, souveränen Freiheit zu bezeugen.

I
Ver
gan
sent
gan
run
ein
Ma
I
rich
jed
Ge
mü
zur
ode
beh
ren
ges
ein
vo
Ge
kei
sol
Ar
zu
wa
sei

G.
tis
di
sch
sch
ei
Ro

17

Heilsgeschehen und Geschichte

Von Wolfhart Pannenberg

(Fortsetzung und Schluß)

II. Die Geschichte Gottes und die historisch-kritische Forschung

Die historische Forschung und die von den biblischen Schriften bezeugte Verheißungsgeschichte Gottes gehören für die heute gewöhnliche Sicht zwei ganz verschiedenen geistigen Ebenen an. Historische Forschung erscheint wesentlich als Methode zur Entdeckung und Rekonstruktion beliebiger vergangener Geschehnisse am Leitfaden der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung. Dagegen ist die Geschichte, von der die biblischen Zeugnisse berichten, ein Zusammenhang von Ereignissen einmaligen Charakters, die alltäglichen Maßstäben überlegen sind und daher nicht an ihnen gemessen werden können.

Es mag zunächst offenbleiben, inwieweit eine derartige Gegenüberstellung richtig ist. Darüber ist später noch einiges zu sagen. Beruhigen kann sich jedenfalls bei solcher Scheidung zwischen historischer Methode und biblischer Geschichte weder die Historie noch die Theologie. Die historische Methode müßte, wenn es außer ihr noch einen andern und zwar weiterführenden Weg zur Gewißheit über vergangenes Geschehen gäbe, überhaupt hinfällig werden; oder jener andere Weg wäre dann eben als die rechte historische Methode zu behaupten. Aber auch von der Theologie her ist die Ausgrenzung der besonderen biblischen Geschichte aus dem Bereich der historischen Methode ausgeschlossen. Die Gottesgeschichte, von der der Glaube lebt, bezeugt nur so den einen, wahren Gott, daß in ihr die Symphonie alles menschlichen Lebens sich vollendet. Das kommt in der universalgeschichtlichen Tendenz des israelitischen Geschichtsbewußtseins zum Ausdruck: In ihr ist letztlich der Ausschließlichkeitsanspruch des Gottes Israels, der allein wahre Gott zu sein, wirksam. Daher sollte sich eigentlich keine christliche Theologie damit abfinden können, die Arbeit historischer Forschung als ein Fragen auf einer anderen geistigen Ebene zu betrachten, sondern wenn das historische Fragen nicht als Ausdruck der Unwahrheit, in der der Mensch als Sünder lebt, zu verwerfen ist[1], dann muß seine Wahrheit irgendwie auf die der Gottesgeschichte bezogen sein.

---

[1] So E. Reisner, Hermeneutik und historische Vernunft, ZThK 49, 1952, 223—35, gegen G. Ebelings in der Fragestellung wegweisenden Aufsatz „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche" ZThK 47, 1950. Reisner, der die gleiche Auffassung schon in der Abhandlung „Offenbarungsglaube und historische Wissenschaft" 1947, darlegte, zieht aus der Differenz zwischen dem, was er für das biblische Geschichtsverständnis hält, und den Prinzipien historischer Forschung die radikale Konsequenz einer runden Ablehnung der letzteren. Einer doketischen Verkürzung der Inkarnation kann Reisner dabei nur so ausweichen (ZThK 1952, 225 f.), daß er die Tradition als organisches,

1. *Die Anthropozentrik der historischen Kritik*

Ein prinzipieller weltanschaulicher Gegensatz der historischen Methode gegen die biblische Gottesgeschichte könnte in der Anthropozentrik des historisch-kritischen Verfahrens, die geeignet zu sein scheint, alle transzendente Wirklichkeit von vornherein auszuschließen, gefunden werden.

Das geistesgeschichtliche Profil der Anfänge historisch-kritischer Forschung in der Neuzeit ist zweifellos anthropozentrisch geprägt. Vico sah gegen Descartes die historische Erkenntnis als die zuverlässigste, die wir erlangen können, an, weil historische Begebenheiten von Menschen hervorgebracht wurden und deshalb nach Analogie des Menschlichen, an dem auch der Historiker teilhat, rekonstruiert werden können. Vico gab damit die geschichtsphilosophische Begründung für das, was schon die Kommentare der Bollandisten praktizierten[2]. Ist die antichristliche Implikation dieses methodischen Anthropozentrismus aber nicht spätestens bei Voltaire unübersehbar geworden? Ist es ein Zufall, daß die Säkularisierung des christlichen Geschichtsbewußtseins durch die Erhebung des Menschen zum Träger des geschichtlichen Fortschritts der Ausbildung der historischen neuzeitlichen Kritik mit ihrem Anthropozentrismus parallel lief?

Entgegen allen hier naheliegenden Vorurteilen ist festzustellen, daß die Prinzipien historischer Forschung nicht wesentlich und unvermeidlich einem weltanschaulichen Anthropozentrismus verhaftet sein müssen, daß vielmehr derartige weltanschauliche Tendenzen den Fortgang historischer Forschung hemmen. Freilich kann der geistesgeschichtliche Zusammenhang zwischen der Ausbildung der historischen Methode und dem Aufkommen der neuzeitlichen anthropozentrischen Geschichtsphilosophie nicht etwa mit der Auskunft erledigt werden, daß es sich dabei nur um zufällige Entstehungsbedingungen der historischen Methode handle. Denn in den methodischen Prinzipien der historischen Kritik steckt auch strukturell ein anthropozentrisches Element. Es fragt sich nur, ob dieser methodische wesentlich mit einem weltanschaulichen Anthropozentrismus verbunden sein muß.

Für eine Erörterung dieser Problematik bietet sich die Zusammenfassung der Prinzipien historischer Forschung an, die Ernst Troeltsch im Jahre 1898 in seinem berühmten Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie" gegeben hat[3]. Nach Troeltsch beruht historische Kritik auf der

---

lebendiges Verhältnis zum Gewesenen der angeblich zersetzenden „Analyse", die einer kritischen Rekonstruktion vorausgehen muß, entgegenstellt (229 f.). Es ist indessen gar nicht einzusehen, weshalb das tradierende Verhalten des Menschen als solches vor Gott schlechthin wahr, die historische Kritik jedoch nicht etwa nur gegenüber Gott, sondern gegenüber der Tradition als solcher, wie üppig immer sie wuchern mag, von vornherein im Unrecht sein soll. Um diese These einleuchtend zu finden, müßte man schon mit Reisner die biologistisch-weltanschaulich begründete Abneigung E. Dacqué's gegen die „analysierende" ratio und seine Vorliebe für das „Organische" teilen.

[2] R. G. Collingwood, The Idea of History, Oxf. 1946, 62 ff.

[3] E. Troeltsch, Ges. Schr. II, 729—53, bes. 731 ff.

„Anwendung der Analogie", die „die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens" einschließt (732), sowie auf der Voraussetzung einer universalen Korrelation, der „Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens" (733).

Der Grundsatz der durchgängigen Korrespondenz aller geschichtlichen Phänomene hat keine primär anthropozentrische Struktur. Daß jeder historische Vorgang mit Begebenheiten in seiner Umwelt wechselseitig zusammenhängt, verbietet es der theologischen Geschichtsforschung lediglich, die biblischen Zeugnisse und das von ihnen bezeugte Geschehen isoliert für sich zu nehmen. Die Glaubenszeugnisse Israels sind als Geschichtsdokumente nur auf dem Hintergrund der Welt des Alten Orients, die urchristlichen Schriften im Zusammenhang mit Judentum und Hellenismus zu verstehen[4]. Eine Ausgrenzung der Heilsgeschichte als ein dem übrigen Geschehen gegenüber andersartiger Bereich, der nicht in Wechselbeziehung mit seiner geschichtlichen Umwelt zu sehen wäre und in dem die Regeln des gewöhnlichen Geschehens nicht gültig wären, ist durch den Grundsatz der durchgängigen Korrespondenz aller geschichtlichen Phänomene allerdings ausgeschlossen. Doch das muß nicht Ausdruck eines anthropozentrischen Immanenzdenkens sein. Eine von der gewöhnlichen Historie abgesonderte Heilsgeschichte im Sinne der Konzeption Hofmanns[5] oder im Sinne der Urgeschichte Barths[6] ist nicht erst auf dem Boden historischer Voraussetzungen, sondern schon aus theologischen Gründen kaum annehmbar: Es gehört zum Vollsinn der Inkarnation, daß Gottes Heilstat innerhalb der universalen Korrelationszusammenhänge der Menschheitsgeschichte stattgefunden hat und nicht in einem heilsgeschichtlichen Ghetto, oder in einer Urgeschichte, deren Dimension „quer" zur gewöhnlichen Geschichte steht, (sie nur in jenem berühmten mathematischen Punkt schneidet, der ohne Ausdehnung auf der geschnittenen Ebene ist,) wenn sie nicht gar in einem urbildlichen Bereich oberhalb der geschichtlichen Ebene verharrt.

---

[4] G. Wehrung meinte, die Eigenständigkeit des Individuellen gegen das Korrelationsprinzip in Schutz nehmen zu müssen (Geschichte und Glaube, 1933, 108 ff.). Aber behält dagegen nicht Troeltsch recht mit seiner Ansicht, daß das Individuelle immer erst in den Zusammenhängen, in denen es steht, in seiner historischen Bedeutung sichtbar wird? Wenn es in der Geschichte auch noch so sehr auf die „einsamen Gestalten" ankommt und „die persönliche Entscheidung der Großen alles trägt" (Wehrung 113), so sind sie doch nicht aus ihren geschichtlichen Zusammenhängen isolierbar.

[5] E. W. Wendebourg, Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung, ZThK 52, 1955, 64—104, läßt die vielseitige Problematik der Position Hofmanns deutlich erkennen, besonders durch den instruktiven Vergleich mit Ranke 70 ff.

[6] Wenn D. M. Baillie sich gegenüber der früheren Theologie Barths versucht fühlt „zu sagen, sie nehme die Inkarnation nicht ganz ernst" (Gott war in Christus [1947] dt. 1959, 53), so ist diese Versuchung doch auch durch die betonte Inkarnationstheologie der „Kirchlichen Dogmatik" nicht recht beseitigt, da ihre christologischen Aussagen sich auf eine Zeit gleichsam oberhalb der historischen Zeit beziehen. Barths Überhöhung des homogenen Zeit- und Geschichtsbegriffs der historischen Forschung durch eine Konzeption hierarchisch abgestufter „Zeiten des Wortes Gottes" stellt H. Diem, Dogmatik, 1955, 55 ff., 87 ff., eingehend dar.

Das Prinzip der universalen Korrelation zieht die Annahme kausaler Beziehungen zwischen den geschichtlichen Phänomenen nach sich. Ob solche Beziehungen in diesem oder jenem Falle konkret nachweisbar sind, ist eine Frage für sich. Aber jedenfalls lassen korrespondierende Phänomene gewöhnlich auch Wirkungs- und Beziehungszusammenhänge untereinander oder mit dritten Größen vermuten. Mit dem kausalen Charakter der durchgängigen Korrespondenz geschichtlicher Phänomene hängt die wohl gebräuchlichste Form des Entwicklungsbegriffs zusammen, in dem allgemeinsten Sinne, daß geschichtliche Gestaltungen nicht „von vornherein ein für alle Male fertige" Größen sind[7]. Vielleicht sollte hier aber doch klarer von durchgängiger Veränderlichkeit statt von Entwicklung gesprochen werden. Denn jede Deutung der Geschichte in ihrer Ganzheit als Ent-wicklung im strengen Sinne, nämlich als Entfaltung einer keimhaften Anlage, einer Entelechie, muß als Ausdruck einer immanentistischen Weltanschauung, welche der Offenheit alles Wirklichen zur Zukunft hin nicht gerecht wird, beurteilt werden. Eine Deutung der Gesamtgeschichte durch den Entwicklungsgedanken oder überhaupt durch eine ihr unterlegte Teleologie[8] streitet mit der Kontingenz des Einzelgeschehens und ist daher nicht nur theologisch, sondern auch historisch unannehmbar[9]. Unberührt von dieser Kritik bleibt die Möglichkeit, innerhalb der geschichtlichen Prozesse Entwicklungseinheiten begrenzten Umfanges, die jedoch allseitig durch kontingente Tatsachen getragen und modifiziert werden, aufzuweisen[10].

Das Prinzip der universalen Korrelation begründet also für sich keinen wesenhaften Gegensatz der historischen Methode gegen ein theologisches Geschichtsverständnis[11]. Nur ein auch historisch fragwürdiger Mißbrauch des Kausalgedankens zur Konstruktion einer Totalerklärung der Geschichte müßte einen Streit an dieser Stelle herbeiführen[12]. Der eigentlich kritische Punkt für

[7] G. Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, 2. Erg.heft z. ZThK 1911, 15, hat Entwicklung in diesem neutralen Sinne mit Recht als zum „Wesen der Geschichte" gehörig bezeichnet.

[8] In großem Stil hat das — mit manchen Abstrichen — zuletzt noch Ernst Troeltsch unternommen (siehe aus der Frühzeit etwa Geschichte und Metaphysik, ZThK 8, 1898, 33 f.; später vor allem Der Historismus und seine Probleme, 1922, 221—693, bes. 656 ff.). Troeltsch kann der Kontingenz nur dadurch Raum verschaffen, daß er nicht alles in der Geschichte durch sein Prinzip des „entwicklungsgeschichtlichen Idealismus" bestimmt sein läßt.

[9] Daher erklärt sich die Zurückhaltung heutiger Historiker gegenüber dem strengeren Entwicklungsbegriff. R. Wittram will ihn charakteristischerweise nur als Metapher gelten lassen (Das Interesse an der Geschichte, 1958, 45).

[10] So läßt Fr. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, [2]1946, 373 ff., den Begriff Entwicklung im Anschluß an Herder nur für die innere Entfaltung der jeweiligen individuellen Totalität zu, ohne die Änderungen der betreffenden Individualität selbst mit einzubeziehen: Sie erscheinen im Verhältnis zu jener als ein „Wunder".

[11] Auch H. E. Weber, Bibelglaube und historisch-kritische Schriftforschung, 1913, sieht keinen fundamentalen Gegensatz der Theologie zum Axiom der durchgängigen Korrelation aller geschichtlichen Erscheinungen (29 ff.). Webers These, daß in der universalen Korrespondenz auch eine übernatürliche Kausalität angenommen werden müsse und könne, widerstreitet allerdings dem unten zu besprechenden historischen Analogieprinzip und impliziert überdies eine falsche Vorstellung vom göttlichen Wirken nach Analogie des innerweltlichen.

[12] Eine solche Verabsolutierung der Kausalgesetzlichkeit, die in die Nähe des Entwick-

das Verhältnis der historischen Methode zur Theologie liegt denn auch weniger bei der historischen Korrelation als beim Analogieprinzip des historischen Verstehens, der Wurzel der vergleichenden Methode[13].

Analogie als methodisches Prinzip der historischen Forschung besagt, daß das schwer Verständliche, vergleichsweise Dunkle, vom für den Forscher Näherliegenden aus aufzufassen und zu beurteilen ist: „Die Analogie des vor unsern Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden ist der Schlüssel zur Kritik. Täuschungen, Verschiebungen, Mythenbildungen, Betrug, Parteisucht, die wir vor unsern Augen sehen, sind die Mittel, derartiges auch in dem Überlieferten zu erkennen. Die Übereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen, wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für die Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen oder übriglassen kann. Die Beobachtung von Analogien zwischen gleichartigen Vorgängen der Vergangenheit gibt die Möglichkeit, ihnen Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben und das Unbekannte des einen aus dem Bekannten des andern zu deuten.“ [14]

Das Ausgehen analogisierender Erwägung vom für den jeweiligen Erkenntnisstand des Forschers Nächstliegenden hat offensichtlich anthropozentrische Struktur. Diese Struktur ist für den methodischen Wert der Analogie als Erkenntnismittel grundlegend: Nur indem vom Bekannten auf das noch Unbekannte geschlossen werden kann, erweist die Analogie ihre aufschließende Kraft. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie denn das Nächstbekannte beschaffen ist, auf das sich die Analogien stützen. Die naheliegende, auf den Empirismus zurückgreifende und noch für die neukantische Geschichtsphilosophie Rickerts und Simmels bestimmende Annahme, daß die Analogieschlüsse letzten Endes von der gegenwärtigen Sinneserfahrung ausgehen, haben Dilthey, Cassirer und im Anschluß an sie Fritz Kaufmann[15] mit guten Gründen bestritten. Mit Recht wurde die Priorität der Ausdrucksphänomene gegenüber aller introspektiven Psychologie hervorgehoben. Die Möglichkeiten des Lebens treten in seinen Äußerungen, im Verhalten der Menschen, viel genauer zutage als für eine noch so scharfsinnige Selbstbeobachtung. Darum ist Selbsterkenntnis nur durch Betrachtung der eigenen Geschichte zu gewinnen, nicht durch Introspektion[16]. Die Analogien, mit deren Hilfe der Historiker das

---

lungsdogmas führt, ist von O. Kirn treffend abgewiesen worden: „Giebt man dem Gesetz der Causalität die Fassung, daß jede geschichtliche Erscheinung aus dem empirisch feststellbaren Gesamtzustand der Gesellschaft erklärbar sein müsse, so schließt man die Ursprünglichkeit und Neuheit von vornherein aus, welche der christliche Glaube für die Offenbarung Gottes in Anspruch nimmt“ (Glaube und Geschichte, 1900, 40).

[13] Einen Überblick über die Ausbildung und Anwendung vergleichender Methoden in den verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen gibt E. Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (1927), Neudr. 1948, 92—109.

[14] Troeltsch, art. cit., Ges. Schr. II, 732.

[15] Fr. Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart, 1931, 48 f.

[16] Es ist nützlich, sich daran zu erinnern, daß diese zentrale Einsicht Diltheys aus dem Erbe des deutschen Idealismus geschöpft ist. Sie weist auf Schleiermachers Hermeneutik und

Überlieferte als Ausdruck möglichen menschlichen Verhaltens versteht, haben ihren Ausgangspunkt also immer schon in einer Ausdruckswelt, in der der Historiker zu Hause ist, nie in einer wertfreien Sinneserfahrung. Dadurch ändert sich aber nichts am anthropozentrischen Charakter des am Leitfaden der Analogie vordringenden Verstehens fremder Ausdruckswelten. Wenn daher H. E. Weber an der Verwendung des Analogieschemas im historischen Denken die „einseitige Orientierung an der gegenwärtigen Sinneserfahrung" beanstandete, war er im Sinne Diltheys durchaus im Recht. Doch wenn man mit Weber diese Kritik gegen das methodische Ausgehen vom Nächstliegenden als Ausdruck des „Immanenzgedankens" richtet[17], muß man sich darüber klar sein, daß der Einwand in dieser Form das Analogieprinzip der historischen Forschung überhaupt trifft, nicht nur seine mißbräuchliche Deutung. Denn die durchgehende Analogie soll nicht nur, wie Weber vorauszusetzen scheint, die Einheitlichkeit der historischen Phänomene untereinander gewährleisten, sondern als Mittel des Erkenntnisfortschritts dienen. Das kann sie nur, wenn sie — nicht unbedingt von der gegenwärtigen Sinneserfahrung aus, aber doch — von einer im Prozeß des Erkennens in der betreffenden Hinsicht schon durchleuchteten Tatsache aus auf Grund gewisser Anhaltspunkte auf die Struktur eines bis dahin noch dunklen Sachverhaltes schließt.

Eine im weltanschaulichen Sinne anthropozentrische Verengung des historisch-kritischen Fragens ergibt sich erst dann, wenn nicht nur von Fall zu Fall konkrete Analogien aufgewiesen werden, sondern eine prinzipielle Gleichartigkeit alles Wirklichen vom jeweils nächstliegenden Umkreis der Erfahrung und Forschung aus postuliert wird. Troeltsch hat diesen Schritt über den rein methodischen Anthropozentrismus des historischen Analogieschlusses hinaus getan. Er spricht von einer „Allmacht der Analogie". Diese schließe eine „prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist, sondern den Unterschieden allen möglichen Raum läßt, im übrigen aber jedesmal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt, von dem aus die Unterschiede begriffen und nachgefühlt werden können" (l. c. 732). Wenn dieser Satz nicht mehr besagte als die Erwartung, daß zwischen Begebenheiten in dieser Welt bei aller Ungleichheit doch immer auch diese oder jene Ähnlichkeit sich finden wird, wäre nichts dagegen einzuwenden. Doch die Meinung geht wohl dahin, daß alle Unterschiede von einer alles einheitlich durchdringenden Gleichartigkeit umgriffen sein sollen. In dieser Form führt das Postulat der Gleichartigkeit alles Geschehens zu einer Verengung des historischen Fragens selbst. Die Erkenntniskraft der Analogie beruht nämlich gerade darauf, daß sie das Gleichartige *im Ungleichartigen* sehen lehrt. Mit

---

nicht zuletzt auf Hegels Lehre von der Selbsterkenntnis des Geistes an seinen Objektivationen zurück.

[17] H. E. Weber, Bibelglaube und historisch-kritische Schriftforschung, 1913, 69. Ähnlich schon M. Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, (1892) [2]1896, 52 f.

dem Ungleichartigen, in keiner Analogie restlos Aufgehenden hat es der Historiker zu tun, wenn er das unverwechselbar Individuelle und die Kontingenz einer Begebenheit ins Auge faßt[18]. Wenn anders die Geschichtswissenschaft sich vor allem mit dem Besonderen, Individuellen der Phänomene beschäftigt, muß ihr Interesse also viel mehr am je Eigentümlichen, Ungleichartigen hängen als an den gleichartigen Zügen, die sich bei Analogien zunächst aufdrängen. In diesem Sinne hat sich Eduard Meyer 1902 nicht nur gegen die Bestrebungen positivistischer Historiker, in der Geschichte analog zur Naturwissenschaft „Gesetze" zu entdecken, gewendet, sondern auch gegen ein übertriebenes Interesse am Typischen auf Kosten des Individuellen[19]. Durch eine einseitige Orientierung am Typischen droht die Besonderheit der Phänomene, auf die sich das eigentliche historische Interesse richten muß, eingeebnet zu werden, und die Historie wird konstruktiv. Die Argumentation Meyers hat heute noch kaum etwas von ihrer Aktualität eingebüßt. „Das Bedürfnis nach der Erfassung des Typischen in der Geschichte ist allgemein geworden, die Frage nach den typischen Abläufen des Geschichtsprozesses in gewissem Sinne an die Stelle getreten, die vor einem Jahrhundert das Individualitätsprinzip einnahm."[20] In der Theologie ist diese Interessenrichtung wohl besonders in der Lunder Motivforschung und in der alttestamentlichen Forschung der Uppsala-Schule zum Ausdruck gekommen. Die Einebnung des geschichtlich Besonderen, die durch einseitige Hervorhebung des Typischen und Analogen heraufbeschworen wird, droht im Postulat der Gleichartigkeit alles Geschehens gleichsam zum Prinzip erhoben zu werden. Eine ähnliche Einebnung des Besonderen geschichtlicher Phänomene liegt aber auch da nahe, wo im Anschluß an Diltheys verstehende Psychologie oder an deren Weiterbildung durch Heideggers Existentialanalyse die historischen Vorgänge nur noch als Ausdruck typischer Daseinsmöglichkeiten des Menschen verstanden werden.

Mit alledem soll die historische Erkenntniskraft des Analogieschemas nicht bestritten werden. Aber diese ist desto größer, je schärfer jeweils die Analogie in ihrer Begrenzung erkannt ist. Die historische Methode hat ihre großen Triumphe immer da erlebt, wo sie konkrete Gemeinsamkeiten aufweisen konnte, nie da, wo sie Analogien verabsolutierend extrapolierte.

---

[18] Das hat in der fachhistorischen Auseinandersetzung vor allem Eduard Meyer mit Nachdruck geltend gemacht (vgl. Anm. 19). Auf theologischer Seite haben sich O. Kirn (40) und G. Wehrung (102 ff.) in derselben Richtung geäußert.

[19] Ed. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte (Halle 1902), in: Kleine Schriften I (1910), 2. Aufl. 1924, 29 ff., 8 f., 28. Die Geschichtsschreibung „beschäftigt sich zwar auch mit den typischen Formen, aber vorwiegend und in erster Linie mit den Varietäten" (30, Zitat aus Gesch. d. Altertums, 1. Aufl. 1884, I, § 16).

[20] R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, 1958, 54 (mit Hinweis auf die Aufsätze von Th. Schieder und B. Zittel, in: Studium generale 5, 1952). Wittram selbst schätzt das Interesse am „Sachverhalt als solchem" höher, das „die staunenswürdigen Phänomene verstehen" will, wobei die Typik wie die kausalgenetische Erklärung nur als Hilfsmittel in Betracht kommen (57 f.). Einen systematischen Überblick über verschiedene Formen typisierender Betrachtungsweise gibt Fr. Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart, 1931, unter dem Titel „Geschichtliche Typenlehre" (71—109).

Die wohl fruchtbarste Möglichkeit, die durch die Entdeckung historischer Analogien eröffnet wird, besteht darin, daß die je konkrete Begrenztheit des Gemeinsamen es gestattet, das je Besondere der verglichenen Phänomene genauer zu umschreiben[21]. Dadurch findet eine echte Erweiterung des Wissens statt. In der Fähigkeit, entdeckte Analogien auf ihre Grenze hin auszuwerten, äußert sich die anthropologisch fundamentale Anlage des Menschen, jeden gegebenen Gehalt auch überschreiten zu können, die Kraft der konkreten Negation. An dieser Seite der historischen Arbeit muß die Theologie brennend interessiert sein. Daß in der Wirklichkeit immer Neues, zuvor nicht Dagewesenes auftritt, ist charakteristisch für das Wirken des transzendenten Gottes, dessen Wesen in keiner kosmischen Ordnung adaequat zum Ausdruck kommt, sondern jeder Ordnung frei gegenüberbleibt. Daher wird die Theologie am Individuellen, Besonderen, Kontingenten vor allem interessiert sein. Nicht zuletzt liegt ja in der Offenbarungsgeschichte das theologische Schwergewicht auf dem novum, das den jeweiligen Ereignissen innerhalb des Geschehens- und Verheißungszusammenhanges, in den sie gehören, eigentümlich ist. Daher ist es für die historische Forschung innerhalb christlicher Theologie besonders wichtig, die Analogien zwischen geschichtlichen Begebenheiten nicht einseitig als Ausdruck der Gleichartigkeit zu verwenden, sondern jeweils das Maß einer Analogie und ihre Grenze zu bestimmen: Auf diese Weise wird gerade durch den Aufweis der Analogie das Individuelle und Charakteristische der Ereignisse, von denen die biblischen Zeugen herkommen, und die Besonderheit ihrer theologischen Aussageform im Zusammenhang der biblischen Traditionen selbst und in Beziehung zu fremdem religionsgeschichtlichen Gut spürbar. Man kann sich diesen Sachverhalt daran veranschaulichen, wie die religionsgeschichtliche Forschung um 1900 und wie sie heute in der historischen Theologie verwendet wird. Damals schien die Besonderheit der biblischen Zeugnisse hinter den religionsgeschichtlichen Parallelen zu verschwinden, heute dienen jene gerade als Mittel, um die Besonderheit der kerygmatischen Intention der biblischen Zeugen in der Abwandlung des übernommenen und gemeinsamen Gutes präzise sichtbar zu machen.

Wenn gefundene Analogien so im Wissen um die Grenze ihrer Gültigkeit verwendet werden, können sie wohl kaum in der Weise als Kriterium der Realität eines in der Überlieferung behaupteten Geschehens dienen, wie Troeltsch es in dem oben angeführten Zitat formuliert hat. Daß ein berichtetes Geschehen die Analogie des sonst Gewohnten oder mehrfach Bezeugten sprengt, ist für sich noch kein Grund, seine Faktizität zu bestreiten[22]. Anders

[21] So E. Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, 1948, 102. Ähnlich konnte doch auch Troeltsch selbst sich später äußern (Der Historismus und seine Probleme, 1922, 190 f.).

[22] Pflegt nicht das Postulat der prinzipiellen Gleichartigkeit alles Geschehens z. B. das Hauptargument gegen die Historizität der Auferstehung Jesu zu bilden? Steht dann aber nicht die nahezu selbstverständlich gewordene Meinung, daß die Auferstehung Jesu kein historisches Ereignis sein kann, auf bemerkenswert schwachen Füßen? Nur die nähere Beschaffenheit der

verhält es sich, wenn in historischen Quellen positive Analogien zu irrealen Überlieferungsformen (wie Mythen, aber auch Legenden) oder Bewußtseinsphänomenen (wie Visionen) aufgedeckt werden können. In solchen Fällen — also nicht wegen der Ungewöhnlichkeit eines Berichteten, wohl aber wegen einer positiven Analogie zu Bewußtseinsformen, die keinen direkten Realgehalt haben — kann das historische Verstehen am Leitfaden der Analogie zum negativen Urteil über die Realität überlieferter Begebenheiten führen.

Abschließend ist noch einmal auf den anthropozentrischen Charakter der historischen Analogie zurückzukommen. Er zeigt eine unabänderliche Eigenart menschlichen Erkennens und Bewußtseins an, alles Erlebte und Erkannte sogleich auf das erfahrende Ich als Zentrum hinzuordnen. Aber der anthropozentrische Charakter der historischen Analogie ist da gebrochen, wo mittels solcher Analogien die präzisere Umschreibung gerade des Ungleichartigen, widerständig Fremden erstrebt wird. Insofern kann der methodische Anthropozentrismus der Historie frei bleiben von einem weltanschaulich anthropozentrischen Geschichtsbild.

2. *Das Monopol der historischen Methode für die Geschichtserkenntnis*

Was sich diesen oder jenen bestimmten Analogien entzieht, ist noch keineswegs gänzlich analogielos. In dem Maße aber, in dem ein überliefertes Datum die bekannten Vergleichsmöglichkeiten sprengt, bleibt es selbst für den Historiker, den mit außergewöhnlichen Okularen für das Gewesene ausgerüsteten Menschen, dunkel. Er kann seine Realität nicht ohne weiteres bestreiten: Auch dazu müßte ja eine Analogie vorliegen, nämlich eine volle Analogie zu nicht realitätsgerechten Bewußtseinsformen. Aber wo die Analogie aufhört, endet mit der Möglichkeit fortschreitender Abhebung des Besonderen gegenüber dem Gemeinsamen auch der Prozeß weiter eindringenden Verstehens. Diese Grenze ist nicht etwa nur dem Historiker gezogen. Es handelt sich nicht nur um die spezifische Schranke, die einer unter mehreren möglichen Sichtweisen gesetzt ist, so daß an dieser „Lücke" etwa eine „übergeschichtliche" Betrachtungsweise einsetzen könnte, um unsere Kenntnis des Vergangenen über das dem Histori-

---

Berichte ermöglicht ein Urteil über die Historizität der Auferstehung, nicht aber das Vorurteil, alles Geschehen müsse prinzipiell gleichartig sein. Bezeichnend für die Wirksamkeit dieses Vorurteils in der gegenwärtigen theologischen Atmosphäre ist die Art, wie Fr. Mildenberger die Abhandlung Hans Frh. v. Campenhausens, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, 1952, beschuldigt, Historisches und Kerygmatisches unzulässigerweise vermischt zu haben, weil Campenhausen es wagt, als *Historiker* mit der *Möglichkeit* der Auferstehung als Erklärung für das (ihm historisch wahrscheinliche) leere Grab zu rechnen (EvTheol 18, 1958, 419—24: Kerygmatische Historie?). Mildenberger hält C. die Autorität einer Feststellung v. Sybels aus dem Jahre 1864 vor, wonach die „absolute Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung" Voraussetzung historischen Forschens ist (421): „Es wird schwerfallen, seine Ausführungen zu widerlegen" (ib.). Eine Auseinandersetzung mit der oben erwähnten Argumentation Ed. Meyers gegen jede Annahme von Gesetzen in der Geschichte und mit der Anerkennung der Kontingenz des Einzelgeschehens durch die heutige Naturwissenschaft hält M. offenbar nicht für nötig.

ker Zugängliche hinaus zu erweitern. Vielmehr sind die Grenzen der Erkenntniskraft der historischen Analogie jeweils die Grenzen des möglichen Wissens vom Gewesenen überhaupt. Auf keinen Fall ist etwa der Theologe in der Lage zu sagen, wie es mit Sachverhalten, die dem Historiker dunkel bleiben, eigentlich bestellt ist[23].

Der Theologe ist wie jeder andere Mensch für sein Erkennen an den Leitfaden der Analogie gewiesen. Dabei erfolgt der Aufweis von Analogien und die Abhebung des Besonderen im Blick auf je konkrete gleichartige Züge immer „von unten" her, von der alltäglichen, dem Lebenskreis und der Generation des Betrachters eigentümlichen oder einer durch Tradition und wissenschaftliche Bemühungen erweiterten Erfahrungsbasis aus. Nur auf diesem Wege, „von unten", ist es möglich, dunkle Sachverhalte aufzuhellen. Hierbei wendet nun aber das naive Bewußtsein Analogien sehr viel unbefangener an als es der Wissenschaftler rechtfertigen darf. So ist die Vorstellungswelt der Mythen in Form von Analogiebildungen erwachsen, die jedoch einer wissenschaftlich strengen Prüfung auf ihre Anwendbarkeit nicht standhalten. Die Anfänge wissenschaftlicher Reflexion bei den Griechen fallen zusammen mit dem Beginn einer reflektierten und kritischen Verwendung der analogen Übertragung, einerseits bei Empedokles, andererseits bei Sokrates[24]. Aus diesem unterschiedlichen Gebrauch von Analogien (und der zugehörigen Bestimmung des jeweils Besonderen) im vorwissenschaftlichen und im wissenschaftlichen Denken erklärt sich

---

[23] Auch die historische Intuition kann keinen zweiten, historischer Einzelforschung gegenüber selbständigen Weg zum Gewesenen eröffnen. Zwar ist die grundlegende Bedeutung der Intuition für alle Erfassung des Gewesenen in seinen Zusammenhängen, besonders auch für die Konzeptionen des Historikers vom Geschichtsverlauf, unbestreitbar. Schon Troeltsch hat das nachdrücklich betont (Der Historismus und seine Probleme 172, 179). Aber die Intuition bedarf immer der Bestätigung durch historische Einzelbeobachtung. Daher wird man den Ausführungen von P. Althaus über die selbständige Gewißheit, die durch die intuitive Berührung mit einem vergangenen Stück Leben zustande komme (Das sog. Kerygma und der historische Jesus, 1958, 40 f.), wohl kaum zustimmen können. Althaus' Begriff der Intuition ist gewiß dem von der alten Erlanger Schule und Kähler geübten Kausalrückschluß aus der Glaubenserfahrung überlegen. Aber ein „unmittelbares vor-wissenschaftliches Verhältnis zu vergangener Geschichte, über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg, *das unbedingte Gewißheit um dieses vergangene Leben in sich trägt*" (40, Sperrung von mir), eröffnet auch die Intuition nicht. Vielmehr erlangt die Intuition ihre größtmögliche Gewißheit erst durch die Bewährung an der historischen Einzelbeobachtung. Dieser Sachverhalt wurde schon in dem großen Werk von G. Wehrung nicht deutlich genug. Obwohl er das von „pneumatischer Intuition" (Geschichte u. Glaube, 1933, 132) geleitete „offenbarungsgeschichtliche Erkennen" (126 ff.) eng an das „religionsgeschichtliche" binden, auf keinen Fall es ihm gegenüber verselbständigen will (146 f.), legt doch die Unterscheidung eines offenbarungsgeschichtlichen vom religionsgeschichtlichen Erkenntnisweg es nahe, eine selbständige Gewißheit für den ersteren vorauszusetzen (131: „Hier, wenn irgendwo, ist eine Wirklichkeit, deren Erkennen durch Anerkennen zustande kommt"). Die wie auch immer begründete Intuition konstituiert keine besondere Art von Geschichtserkenntnis, sondern ist ein fundamentales Moment aller historischen Erkenntnis, soweit sie in der historischen Einzelforschung verifiziert werden kann. Der letzte Abschnitt der vorliegenden Abhandlung wird versuchen, im Anschluß an Collingwood diesen Zusammenhang näher zu erläutern.

[24] Ich hoffe, diese Feststellungen demnächst in einer Arbeit über die Geschichte des Analogiebegriffs ausführlicher zu begründen.

auch, weshalb da, wo der Historiker ein non liquet spricht, durchaus noch mancherlei Vorstellungen des für den Historiker dunklen Geschehens möglich bleiben. Nur begründen solche Vorstellungen keinerlei Kenntnis von wirklich Geschehenem. Eher ebnen sie die aller Analogie sich entziehende Besonderheit des in Frage stehenden Sachverhaltes ein. Das gilt von supranaturalen Hypothesen prinzipiell ebenso wie von unbegründeten naturalistischen Erklärungsversuchen. Hier wie dort erfolgt eine phantastische Überschreitung der Endlichkeit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten. Die Wissenschaft aber erringt ihre Erfolge gerade, indem und soweit sie sich der Endlichkeit jedes ihrer Schritte scharf bewußt bleibt: Denn nur dadurch wird u. U. ein weiterer Schritt möglich. Wissenschaft reduziert also die phantastischen Analogien naiven Denkens auf das kritischer Prüfung sich Bewährende. Das bedeutet hinsichtlich der Kenntnis vom Gewesenen: Die historische Wissenschaft ist das Verfahren, allerlei wildgewachsene, auch heils-, über- und urgeschichtliche Vorstellungen vom Geschehenen auf das als zuverlässig sich Bewährende zu reduzieren.

Man könnte hiergegen zur Rettung einer der Historie gegenüber selbständigen Heilsgeschichte einwenden, die theologische Betrachtung der Geschichte gehe eben nicht „von unten", von den Analogien der je nächstliegenden Erfahrung, sondern „von oben", von Gott aus. So hat H. E. Weber die Bedeutung eines nicht „durch einseitige Orientierung an der gegenwärtigen Sinnenerfahrung" festgelegten Analogiedenkens für eine gläubige Geschichtsbetrachtung hervorgehoben[25]. Karl Barth formuliert Aussagen über das Heilsgeschehen auf dem Wege von Analogien aus dem Begriff der Offenbarung Gottes. Dazu ist zunächst zu sagen, daß alle Analogien „von oben nach unten" bereits umgekehrt eine Bildung des Gottesbegriffs auf dem Wege einer Analogie „von unten" voraussetzen — es sei denn, man wollte eine angeborene Gottesidee annehmen. Ein derartiger Gottesbegriff entspricht zwar gewiß noch nicht dem Gott der Offenbarung; aber anders als durch einen so gewonnenen Begriff können wir den Gott der Offenbarung weder denken, noch von ihm reden. Ein offenbarungstheologischer Begriff wird dieser Gottesbegriff nun aber erst — das ist das zweite, was hier beachtet werden muß — durch die Korrektur und Umbildung, die ihm bei der Anwendung auf den Gott Israels und vor allem von den Erfahrungen Israels mit diesem Gott her widerfährt, also durch den Bezug auf diese Geschichte, in der sich die Art dieses Gottes erst Schritt für Schritt erweist, zuletzt und endgültig an der Gegenwart des Eschaton im Geschick Jesu von Nazareth. Wahre Gotteserkenntnis wird erst aus dieser Geschichte gewonnen, kann also nicht zu ihrer Erfassung schon vorausgesetzt werden[26]. Erst diese Geschichte setzt diese vorläufigen (und verkehrten) Gottes-

[25] A.a.O. 68 f.

[26] Man wende nicht ein, hier bestehe ein „hermeneutischer Zirkel". Daß Erkennen und Verstehen nicht als rein passive Hinnahme zu charakterisieren sind, sondern durch Interessen- und Fragerichtung, sowie durch ein Vorverständnis vom Erfragten erst ermöglicht werden, ist freilich unbestreitbar. Aber hier besteht doch nicht ein Kreis, der immer nur in sich selbst zurückläuft, sondern eine Bewegung zu vertiefter Einsicht hin, eine Bewegung, die sich

vorstellungen — wie ja sogar die Vorstellungen Israels von seinem Gott! — zurecht. So bleiben alle Aussagen über das Heilsgeschehen an Analogien „von unten her" gebunden, deren Anwendbarkeit dem Verfahren historischer Kritik unterliegt.

3. *Die theologische Problematik historischer Erhellung des Glaubensgrundes*

Wenn mit keinem zweiten Weg zuverlässiger Erkenntnis des Vergangenen neben der historisch-kritischen Forschung zu rechnen ist und andererseits der christliche Glaube von einem realen vergangenen Geschehen lebt, dann ergibt sich die manchem als bedrohlich erscheinende Konsequenz, daß der Gegenstand des Glaubens als solcher für uns von historisch-kritischen Forschungsergebnissen nicht unberührt bleiben kann.

Diese Konsequenz betrachten die beiden Theologen, deren Diskussion seit der Jahrhundertwende die Erörterungen über die Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben bestimmt hat, Martin Kähler und Wilhelm Herrmann, übereinstimmend als ruinös. Herrmann hat betont, daß alle historischen Forschungsergebnisse immer nur Wahrscheinlichkeitscharakter haben und daher keine genügende Grundlage für die Gewißheit des Glaubens bieten können[27]. Von dem Interesse, das Herrmann hierbei leitete, war sein Antipode Kähler gar nicht so weit entfernt, als er das „sturmfreie Gebiet" eines Geschichts- und Lehrstoffes forderte, „auf dem der Glaube gründe, ohne dabei von wissenschaftlichen Untersuchungen abzuhangen; denn ihre Erträge könnte er immer nur auf Autorität hin annehmen ..."[28]. In beiden Argumenten steckt die Forderung, der Glaube müsse sich — mit Herrmann zu reden — auf etwas völlig Gewisses[29] gründen, das er nicht bloß auf Autorität hin annehmen muß — darin sah Herrmann das Charakteristische römisch-katholischen Glaubensverständnisses —, sondern dessen jeder durch eigenes Erleben ansichtig werden kann.

Beide Argumente haben in der sich anschließenden, mit ihren Ausläufern bis in die Zeit nach dem ersten Weltkrieg reichenden Diskussion zufriedenstellende Antwort gefunden. Zu der angeblich mangelnden Gewißheit historischer Ergebnisse bemerkte Otto Kirn 1900 im Anschluß an den Historiker v. Sybel: „Als historisch gewiß wird man ... eine Annahme betrachten, die

---

vollzieht durch die Korrektur der Fragestellung und des Vorverständnisses vom zu Erkennenden her und durch die Ausbildung immer neuer, besser angepaßter Entwürfe. Läßt man diese Bewegung aus den Augen, dann kann die Berufung auf den hermeneutischen Zirkel nur allzuleicht zur Abweisung aller Fragen, was im Prozeß des Erkennens Bedingung und was Bedingtes sei, führen.

[27] W. Herrmann, Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens, ZThK 2, 1892: „Was für die Gelehrten vorhanden ist, was historisches Problem ist und mit vieler Mühe nur wahrscheinlich gemacht werden kann, hat nicht die Gewalt, den Glauben zu begründen" (253). Vgl. Der Verkehr des Christen mit Gott (1886), 5. Aufl. 1908, 181. Dieses Argument macht sich auch Wehrung a.a.O. 83 zu eigen.

[28] M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), 2. Aufl. 1896, 127.

[29] Herrmann, ZThK, 1892, 237.

zwar nicht jeder Möglichkeit der Anfechtung entzogen ist, wohl aber mit allen bekannten Tatsachen in Einklang steht."[30] Damit ist diejenige Gewißheit umschrieben, die man überhaupt von einer vergangenen Tatsache haben kann. Wer hier mehr will, wird weniger haben: Er wird nämlich an der geschichtlichen Tatsache als solcher vorbeifragen müssen. So ist es sowohl Kähler als auch Herrmann ergangen: Diesem mit der These vom „inneren Leben" Jesu, jenem mit der Formel vom gepredigten Christus. Beide fragten an der schlichten Tatsächlichkeit des vergangenen Geschehens vorbei und verfielen darum der fatalen Konsequenz, den Glauben faktisch auf sich selbst statt — wie beide beabsichtigten — auf einen geschichtlichen Glaubensgrund (wieder mit Herrmann zu reden) zu bauen. Das „innere Leben" Jesu stellt sich für einen heutigen Betrachter als eine unhistorische Projektion der ethizistischen Fragestellung Herrmanns in das neutestamentliche Zeugnis dar. Und die Problematik der Kerygmatheologie Kählers[31] wurde schon durch Herrmanns Feststellung aufgedeckt, die apostolische Verkündigung könne uns „allein nicht gegen den Zweifel schützen, daß wir unsern Glauben auf etwas gründen wollen, was vielleicht gar nicht geschichtliche Tatsache, sondern Ergebnis des Glaubens ist."[32]

Mit der Geschichtsbezogenheit des christlichen Glaubens ist es nun einmal unvermeidlich gegeben, daß der Glaubende sich gegenüber kritischem historischem Fragen nicht auf ein „sturmfreies Gebiet" retten kann — bei Strafe des Verlustes seines geschichtlichen Grundes. Er kann keine wie immer geartete historische Frage verbieten wollen — schon damit würde er faktisch gestehen, die Zuversicht seiner Gründung durch ein tatsächliches Geschehen der Vergangenheit preisgegeben zu haben. Der Glaubende kann nur vertrauen, daß

---

[30] O. Kirn, Glaube und Geschichte, 1900, 59. — Über diese berechtigte Feststellung Kirns hinaus muß man sagen, daß Herrmann ständig zwei verschiedene Weisen der Gewißheit in seiner Argumentation verwechselt: die historische Gewißheit und die Vertrauensgewißheit. Nur die letztere ist die eigentliche Glaubensgewißheit. Sie setzt zwar die historische Faktizität des Glaubensgegenstandes voraus, wird aber ihrerseits erst durch die besondere Art desselben — durch seinen Verheißungscharakter — begründet, ja geboten. Die Unbedingtheit, mit der die Verheißung dem Hörer entgegentritt, wird keineswegs dadurch beeinträchtigt, daß das die Verheißung beinhaltende Geschehen wie alles vergangene Geschehen nur mit der von Kirn umschriebenen Gewißheit zu erkennen ist.

[31] A.a.O. 112 schließt Kähler sogar von der Wirksamkeit des durch die Apostel verkündigten Christus in uns auf seine Historizität! Wir gewinnen „die Vergewisserung, daß sie uns den ‚historischen Jesus' zeigen, weil wir in ihnen den wirksamen Christus wiederfinden". Kähler geht dabei von der Erkenntnis aus, daß zur Geschichtlichkeit einer Person die von ihr ausgehenden Wirkungen hinzugehören (Der sog. historische Jesus ...., 2. Aufl. 62 f.). Mit dieser Einsicht steht er auf der Höhe der gleichzeitigen historischen Grundlagenforschung. Ed. Meyer antwortete auf die Frage, welche der in Fülle überlieferten Vorgänge eigentlich die Bedeutung eines historischen Ereignisses haben: „... historisch ist, was wirksam ist oder gewesen ist" (Kl. Schriften I, 36; ähnlich noch Gogarten, ZThK 50, 1953, 342: „... eben das ist Geschichte, was im Andenken bleibt"). Aber es bedeutet doch eine unzulässige Umkehrung dieser Einsicht, wenn das Erlebnis der Wirksamkeit zum maßgeblichen Erkenntnisgrund der Historizität gemacht wird. Das geschieht nicht nur bei Kähler, sondern auch hier steht Wilhelm Herrmann seinem Kontrahenten ganz nahe (Der Verkehr des Christen mit Gott, 5. Aufl. 1908, 92 und 67).

[32] ZThK, 1892, 253.

die Tatsächlichkeit des Geschehens, auf das er sich gegründet weiß, sich im Fortgang historischen Forschens immer wieder durchsetzen wird. Die Geschichte der historisch-kritischen Arbeit an den biblischen Zeugnissen, besonders auch am Neuen Testament, ist denn auch keineswegs dazu angetan, solche Zuversicht zu entmutigen[33].

Dem zweiten Argument, der Glaube verliere durch die Bindung an historische Forschungsergebnisse seine Selbständigkeit und werde der Autorität der Wissenschaft unterworfen, haftet ja von vornherein ein eigentümlich neuprotestantischer (oder auch, wie man will, pietistischer) Charakter an: Nur auf das Selbsterlebte soll der Glaube bauen, ob es sich nun um ein natürlich-ethisches Erleben wie bei Herrmann oder um ein übernatürlich-geistliches wie bei Kähler handelt. Immerhin ist die so seltsam einmütige Ablehnung autoritativer Gebundenheit insoweit richtig, als ein blinder Autoritätsglaube immer eine menschliche Autorität an die Stelle Gottes setzt. Eine solche Autorität, die blinde Unterwerfung fordert, nimmt nun aber die historische Wissenschaft keineswegs in Anspruch. Ihre Resultate laden jeden dazu Fähigen zu eigener Prüfung ein. Doch auch wer solche Prüfung nicht selbst vollziehen kann, ist für die Sicherheit seines Glaubensgrundes, wie Troeltsch mit Recht betont hat, nicht auf mehr oder weniger willkürliche Hypothesen einzelner Gelehrter angewiesen, sondern nimmt teil an dem „allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich erzeugt“[34].

Es ist das große Verdienst von Ernst Troeltsch, daß er in einer Zeit, in der die Theologie auf der ganzen Linie die historische Wahrheit des Glaubensgrundes, die noch Ritschl behauptet hatte, preisgab, den Versuch machte, den historischen Jesus als den Grund des Glaubens zu verstehen. Freilich gelang es Troeltsch nicht — und konnte mit den geschichtsphilosophischen Kategorien seines „entwicklungsgeschichtlichen Idealismus“ auch nicht gelingen — das seit Hegel oder vielmehr seit Christian Wolff gestellte Problem der Absolutheit des Christentums zu lösen. Darum konnte er im historischen Jesus nicht die Eine Offenbarung Gottes finden, sondern nur noch die geschichtliche Introduktion einer christlichen Idee und das Kultsymbol der christlichen Religionsgemeinschaft. Diese Ergebnisse waren nicht geeignet, bei Theologen Begeisterung zu wecken. Mit Recht. Die Unterscheidung zwischen der Person Jesu und dem durch ihn in die Geschichte eingeführten christlichen Prinzip, die Troeltsch von Biedermann übernahm[35], mußte ja ihrerseits auf eine Ablösung des Glaubensgrundes von der Geschichte hinauslaufen. Aber war darum die Aufgabe, im historischen Jesus den Grund des Glaubens zu suchen, falsch? Warum eigentlich

---

[33] Vergl. E. Troeltschs berühmte Vorhersage aus dem Jahre 1911: „... die sensationellen Leugnungen werden verschwinden, wenn man sachlich an diesen Dingen arbeitet.“ (Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911, 40).

[34] Troeltsch, a.a.O. 34 f.

[35] Ebda. 23 ff. Vgl. ZThK 8, 1898, 56 ff.

trat niemand neben Troeltsch in die Bresche? Warum kapitulierte die übrige Theologie vor dem historischen Relativismus, indem sie ihm das Feld der Geschichte preisgab?

Wir haben im ersten Teil dieser Untersuchung gesehen, daß der historische Relativismus das folgerichtige letzte Ergebnis der Ersetzung Gottes durch den Menschen als Träger der Geschichte ist. Auf dem Boden dieses Relativismus und ohne dessen soeben erwähnte Voraussetzung zu revidieren, konnte auch ein Troeltsch keine einmalig-endgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte mehr entdecken. Es ist kaum ein Zufall, daß gerade der bedeutendste Schüler des Systematikers Troeltsch zu den ersten gehörte, die aus dieser Lage die radikale Konsequenz eines völligen Rückzugs der Theologie von der Historie zogen[36]. Und wie Gogarten urteilte auch Barth: „In der Geschichte an sich ist, soweit das Auge reicht, nichts, was den Glauben begründen könnte." Offenbarung ist die Geschichte nur als „Urgeschichte"[37], d.h. von ihrem „unhistorischen Oberlicht" her[38]. Ihren Kronzeugen fand diese These, daß man im Bereich des historisch Feststellbaren keine göttliche Offenbarung antreffen könne, neben Nietzsche in Kierkegaard[39], und damit in Lessings Satz, daß zufällige Geschichtswahrheiten kein Beweis ewiger Vernunftwahrheiten sein können[40].

---

[36] Gogarten schreibt in seinem frühen Aufsatz „Mystik und Offenbarung": „... es ist deutlich und nachdrücklich genug bewiesen, daß vor einer strengen Geschichtsbetrachtung die absolute Offenbarung Gottes an einem Punkt innerhalb des unendlichen Relationszusammenhanges der endlichen Dinge ein absurdum ist. Angesichts dieser Tatsache ist nur zweierlei möglich. Entweder man gibt den Absolutheitsanspruch der in der Bibel behaupteten Offenbarung auf und stellt die historische Tatsache, von der er behauptet wird, in die allgemeine Geschichte hinein und erklärt sie aus deren Zusammenhängen. Oder man behauptet den Absolutheitsanspruch, und dann ist das, von dem er gilt, für die allgemeine Geschichtsbetrachtung nicht nur ein Unerforschbares (davor könnte sie sich noch so gebärden, als hätte sie doch gewisse Ahnungen), sondern es ist ein Vakuum, in dem ihr wie allem menschlichen Denken der Atem ausgeht und über das sie darum weder so noch so etwas aussagen kann, das sie nur als ein Grundanderes, Grundneues in der Geschichte anerkennen muß" (Die religiöse Entscheidung, 1921, 62). Siehe auch E. Brunner, Geschichte oder Offenbarung? (ZThK 1925, 266—78) und die Erwiderung von H. Stephan ebd. 278—85.

[37] Karl Barth, Christl. Dogmatik I, 1927, 237.

[38] Ders., Römerbrief, [2]1922, 122. Barth spricht hier mit Nietzsche und Overbeck über die „ungeschichtliche, d.h. (!) aber urgeschichtliche Bedingtheit aller Geschichte" (117).

[39] Philosophische Brocken, S. V. IV, 225 (übers. Hirsch, Abt. 10, 56 f.), Unwissenschaftliche Nachschrift II sectio 2 B § 2 = S. V, VII, 501 f. (Abt. 16/2, 286 ff.). Kierkegaard brauchte keinen Widerspruch zwischen dem approximativen Charakter historischer Kenntnisse und der Gründung einer ewigen Seligkeit auf eine historische Tatsache zu finden, wenn er den Charakter dieser (auf welchem Wege und unter welchen Vorbehalten auch immer erkannten) Tatsache als Verheißung genauer berücksichtigt hätte.

[40] Unwissenschaftliche Nachschrift I, 2. Teil, 1. Abschn. Kap. 2,3 = S. V. VII, 74 ff. (Abt. 16/1, 85 ff.). Vgl. H. Diem, Dogmatik, 1955, 13 ff. Ist aber Lessings Scheidung zwischen Vernunft und Geschichte wirklich so unverrückbar gültig? Entstehen seine „zufälligen Geschichtswahrheiten" nicht erst dadurch, daß man das Gewesene aus seinen Verweisungszusammenhängen abstrahiert und als Einzelnes isoliert? Und ist es nicht eine Illusion, in der Vernunft eine Quelle von Wahrheiten zu erblicken, die aller geschichtlichen Bedingtheit entrückt und überlegen wäre?

Das verbreitete Desinteresse der dialektischen Theologie und der aus ihr hervorgegangenen Richtungen an der Frage einer historisch faßbaren, dem urchristlichen Kerygma vorgegebenen Grundlage des Glaubens hat in den letzten Jahren Widerspruch erfahren. Dabei ist interessant, daß dieser Widerspruch ebenso wie die Zuspitzung der Kerygmatheologie durch Gogarten und Bultmann an Kähler anknüpfen konnte[41]. Zwar betonte Kähler: Der christliche Glaube entsteht „nicht aus dem bloßen Berichte von den geschichtlichen Tatsachen, sondern zu denselben muß das Zeugnis von dem übergeschichtlichen Werte derselben hinzukommen, und zu einem wirksamen Zeugnisse wird die Aussage nur bei gläubiger Beteiligung an dem Gegenstande"[42]. Aber umgekehrt ist der Glaube doch „nicht zu trennen von der einfachen verständigen Auffassung geschichtlicher Kunde, und hat an dieser das Prüfmittel seiner Sachlichkeit"[43]. Er wäre „eines unberechtigten Anspruches überführt, wenn das Geschichtliche an ihm als das Gleichgiltige anzusehen wäre"[44]. Nur bietet sich eben „in dem Gehalte dieser Geschichte ... mehr als ein geschichtlich wechselnder Inhalt, es bietet sich ein bleibender, allgemeingiltiger Gehalt", der freilich nur der gläubigen Beteiligung an dem Gegenstande sichtbar wird. Diesen „lebendigen Zusammenschluß des Bleibend-Allgemeingiltigen und des Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen" nannte Kähler das Übergeschichtliche[45].

Auf der Linie Kählers haben in Auseinandersetzung mit Gogarten und Bultmann neuerdings E. Kinder, W. Künneth und andere, sowie P. Althaus die Bedeutung des Historischen als conditio sine qua non des Glaubens hervorgehoben, ohne jedoch im historisch Feststellbaren selbst die Offenbarung Gottes zu finden. So schreibt Künneth: „Offenbarung ist also immer mehr als Geschichte, nicht nur Geschichte, aber nicht ohne Geschichte."[46] Althaus formuliert: „Der Offenbarungscharakter der Geschichte Jesu wird nicht durch historische Besinnung und Begründung erkannt, aber auf der andern Seite doch auch nicht ohne sie."[47] Etwas abweichend spricht E. Kinder von „'übernatürlichen' Fakten", die sich dem Glauben „kraft der fiduzialen Gewißheit erschlie-

---

[41] P. Althaus, Das sog. Kerygma und der historische Jesus, 1958, 15.

[42] M. Kähler, Wissenschaft der christlichen Lehre (1883), 2. Aufl. 1893, 21.

[43] Ebd. 16.

[44] Ebd. 12.

[45] Ebd. 13. Vgl. Der sog. historische Jesus ... 2. Aufl. 48. Eine gewisse Unklarheit entsteht dadurch, daß Kähler anderwärts in dieser Schrift das so bestimmte Übergeschichtliche als das „wahrhaft Geschichtliche" (63) beschrieben hat. Dadurch tritt der wesentliche Punkt der Unterscheidung und Zuordnung von Geschichtlichem und Übergeschichtlichem hier nicht so deutlich hervor wie in der Wissenschaft der christlichen Lehre. Der Konzeption Kählers folgt in der Verwendung des Begriffs „übergeschichtlich" auch G. Wehrung a.a.O. 358 ff.

[46] W. Künneth, Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit?, in: Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung, ed. E. Kinder, 1952, 80.

[47] P. Althaus op. cit. 19. Althaus hat in diesem Sinne bereits 1923 gegenüber der dialektischen Theologie die Unaufgebbarkeit des Historischen für den Christusglauben verfochten (Theologie u. Geschichte, ZsyTh 1, 1923, 741—86, bes. 763 ff.).

ßen", für die er aber doch nicht „aposteriori das historische Urteil scheuen und ihm aus dem Wege gehen darf"[48].

Gogarten hat auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die einer derartigen Unterscheidung zwischen historisch aufweisbarem (oder wenigstens aposteriori nachprüfbarem) Geschehen einerseits und seiner den Glauben begründenden Offenbarungs- und Heilsbedeutung andererseits entgegenstehen: Der Glaube vermag nicht, die Einheit des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen herzustellen. „Er vermöchte das ja nur, wenn er seinerseits in ihr begründet wäre."[49] Man kann sich Gogartens Argumentation an dieser Stelle wohl kaum verschließen. Jene übergeschichtliche Bedeutung müßte dem Geschichtlichen selbst eignen, wenn anders letzteres den Glauben begründen soll. Wenn das eigentlich Entscheidende, die Offenbarungs- und Heilsbedeutung des Geschicks Jesu von Nazareth, doch nur dem Glauben sichtbar werden kann und vernünftiger Erforschung des Geschehenen prinzipiell verschlossen ist, dann ist nicht einzusehen, wie die Historizität der puren Fakten den Glauben gegen den Verdacht schützen soll, auf Illusion und Willkür zu beruhen. Die Absicht jener lutherischen Theologen, die Priorität der geschichtlichen Wirklichkeit des Heilsgeschehens vor dem Glauben und dem Kerygma zu behaupten, läßt sich nur dann festhalten, wenn der Glaube ganz von jener Geschichte herkommt, in ihr seinen Grund hat. Gerade auch die Tatsache, daß Gott im Geschick Jesu von Nazareth offenbar ist, eignet diesem Geschehen selbst und wird nicht etwa erst durch den Glauben in die Ereignisse hineingesehen. Nur wenn die Offenbarungsbedeutung in den Begebenheiten selbst beschlossen ist, wird man hier von Inkarnation, von einem Eingehen Gottes in unsere Daseinsweise reden dürfen. Dann aber wird man es auch nicht *prinzipiell* von der Hand weisen dürfen, daß eine historische Erforschung dieses Geschehens auch seine Besonderheit, seinen Offenbarungscharakter entdecken könnte und müßte. Ob allerdings historische Forschung *faktisch* dazu kommt, den Charakter des Geschickes Jesu von Nazareth als Offenbarung Gottes zu entdecken, und wodurch sie etwa daran verhindert wird, das ist eine ganz andere Frage.

Daß die Geschichte Jesu, auf die das Fragen des Historikers zielt, die Offenbarung Gottes in sich schließt und gerade als Historie in ihrer Eigenart nur erfaßt wird, wenn sie in dieser ihrer Besonderheit gesehen ist, scheint mir in der Richtung von Luthers Begriff einer „äußeren Klarheit" der Schrift zu liegen[50]. Nur in der Richtung, — denn Luther kannte noch nicht die heute unerläßliche Unterscheidung zwischen dem Schriftzeugnis und dem darin bezeugten Geschehen. Für ihn fielen Historie, Schriftzeugnis und doctrina noch

---

[48] E. Kinder, Historische Kritik und Entmythologisierung, in: Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung, 1952, 49f.

[49] Fr. Gogarten, Entmythologisierung und Kirche, 3. Aufl. 1954, 51.

[50] De servo arbitrio, WA 18, 606, 1—609, 14; 652, 23—661, 28. Dazu die Zusammenfassung von H. J. Iwand in den Anmerkungen zum Erg.Bd. 1 der Münchener Lutherausgabe, 3. Aufl. 1940, 317—19. Eine eingehende Interpretation der Gedanken Luthers gibt R. Hermann, Von der Klarheit der Heiligen Schrift, 1958.

zusammen[51]. Und in der Tat mußte ja in einer Zeit, die noch keine „Tendenzkritik" kannte, in der sich vielmehr die kritische Aufgabe des Historikers abgesehen von Anfängen der Textkritik auf das Alternativurteil über die Zuverlässigkeit einer gegebenen Überlieferung beschränkte, der Bericht einer einmal als zuverlässig akzeptierten Quelle mit dem historischen Hergang selbst inhaltlich zusammenzufallen. Man darf die moderne prinzipielle Unterscheidung zwischen Bericht und geschildertem Hergang nicht stillschweigend in Luthers Äußerungen über die Schrift voraussetzen.

Die äußere Klarheit der Schrift im Sinne Luthers besagt, daß ihr wesentlicher Sachgehalt aus ihren Worten mit allgemein einleuchtender, sachlich unwidersprechlicher Gewißheit darzutun ist. Der wesentliche Gehalt der Schrift (ihre res) ist zusammengefaßt in Christus (WA 18, 609, 29); im einzelnen ist er durch die Dogmen der Trinität, Christologie usw. zu charakterisieren (ib. 609, 26ff., 2f., 608,6f.). Trotz einiger dunkler Formulierungen ist die Schrift im Hinblick auf diese ihre res völlig eindeutig (606,30ff.; 653,30; 656,11; mit der berühmten Formulierung WA 7,97: ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres). Dabei unterscheidet Luther nicht zwischen dem Sinn der Schriftaussagen und ihrer Wahrheit. Die Klarheit der res scripturae betrifft offenbar sowohl die Sinnstruktur als auch die Wahrheit ihrer Aussagen. Sie besteht auch nicht etwa nur für den Glaubenden, sondern für jeden Menschen: Luther betont, daß der Inhalt der Schrift aller Welt eröffnet ist (manifestissime toti mundo declarata, WA 18,606,34; 609,13f.). Er vermeidet es geflissentlich, für die Feststellung des Inhalts der Schrift den Heiligen Geist in Anspruch zu nehmen, in erklärtem Gegensatz zu Papst und Schwärmern: neque illos probo qui refugium suum ponunt in iactantia spiritus[52]. Gerade gegen die Auffassung, als bedürfe es neben dem Wortlaut der Schrift noch einer ergänzenden Instanz, um ihren Sachgehalt zu Gesicht zu bekommen,

---

[51] Das erhellt schon daraus, daß Luther auf der Linie der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn die wörtliche Auslegung der Schrift ohne weiteres als historisch bezeichnen konnte. Vgl. die Belege bei R. Seeberg, DG IV/1, 411, sowie Fritz Hahn, Die heilige Schrift als Problem der Auslegung bei Luther, EvTheol 1950/51, 407ff., bes. 418f., und vor allem G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 48, 1951, 172—230, bes. 182f., 220f.

[52] WA18, 653, 2. Diese Abgrenzung Luthers sollte davor warnen, ohne nähere Erklärung es als Luthers Meinung auszugeben, nur der könne die Schrift „wirklich verstehen, der den Geist Gottes hat". In dieser Formulierung R. Seebergs (DG IV/1, 411) spricht sich eine durch die Erlanger Wiedergeburtstheologie bedingte einseitige Sicht der Auffassung Luthers aus. Die Äußerung Luthers, auf die Seeberg sich für diese Formulierung beruft (WA 18,609), spricht lediglich von der Notwendigkeit des Heiligen Geistes für die Erfassung der *inneren* Klarheit der Schrift ebenso wie die Stelle WA 12,438f., auf die Seeberg verweist. Freilich kann Luther anderwärts auch ohne diese Einschränkung auf die *innere* Klarheit vom Heiligen Geist als Bedingung rechten Verständnisses der Schrift sprechen. Aber das erfolgt unter der Anm. 53 zu erwähnenden Voraussetzung, die erst die ganze Vielschichtigkeit der Position Luthers erkennen läßt. Wo das nicht berücksichtigt wird und man derartige Äußerungen Luthers ohne weitere Differenzierung zu der These zusammenfaßt: „Die rechte Auslegung der Schrift erfordert den heiligen Geist" (so Fritz Hahn, art. cit., EvTheol 1950/1, 413), da muß Luthers Abgrenzung von der Schriftauslegung der Schwärmer in höchste Gefahr geraten.

richtet Luther seine These von der äußeren Klarheit der Schrift. Die innere Klarheit über die res der Schrift, die zur persönlichen Gewißheit führt (609, 5), sowie das ihr zugeordnete innere Urteil (653, 14 ff.) sind allerdings ohne den Heiligen Geist nicht zu gewinnen. Dagegen ist das durch die äußere Klarheit ermöglichte äußere Urteil über den Sachgehalt der Schrift zwar speziell dem Predigtamt aufgetragen, dieses vermag aber die res scripturae nicht nur für den Glaubenden, sondern auch für die Nichtglaubenden gültig darzulegen (non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem, 653, 23). Sogar die Gegner können nicht wirksam widersprechen; denn im Lichte des allgemeinen vernünftigen Urteils (communis tamen sensus iudicio, 656, 39 f.) hat ihr Widerspruch keine Kraft! Daß die Sache der Schrift faktisch überhaupt Widerspruch findet, erklärt sich für Luther nur dadurch, daß die Menschen so vom Teufel verblendet sind, daß sie die offen zutage liegenden Tatsachen nicht mehr sehen [53].

Durch den Gedanken der äußeren Klarheit der Schrift ist keineswegs die Eigenart des Glaubens gegenüber einem bloßen Tatsachenwissen gefährdet [54].

---

[53] WA 18, 607, 9 ff.; 609, 3; 658, 18 ff. Vgl. R. Hermann, Von der Klarheit der Heiligen Schrift, 1958, 82 ff. Die Verblendung durch den Satan bewirkt es nun, daß der Mensch trotz der äußeren Klarheit der Schrift ihren Gehalt tatsächlich nicht sieht, wenn er nicht durch den Heiligen Geist erleuchtet wird: ... cor humanum sic esse Satanae potentia oppressum, ut nisi spiritu Dei mirabiliter suscitetur, per sese nec ea videre possit nec audire, quae in ipsos oculos et in aures manifeste impingunt, ut palpari possint manu (658, 24 f. zu Jes. 6, 10). Der Heilige Geist ist also nicht deshalb zum Verständnis der Schrift erforderlich, weil deren Wahrheiten an und für sich der Vernunft unerreichbar oder noch nicht überzeugend wären, so daß der Heilige Geist als ergänzende Gewißheitsquelle in Aktion treten müßte. Sondern die Unerläßlichkeit einer spezifischen Einwirkung des Heiligen Geistes für das Schriftverständnis gründet lediglich in der Verblendung des Menschen durch den Satan. Sie ist akzidenziell — und faktisch wohl immer — erforderlich, aber nicht konstitutiv für die Erfassung und Begründung der Schriftaussage nach dem ihr innewohnenden Sinn und der ihr eignenden Wahrheit. Der Heilige Geist *ergänzt* also nicht die Vernunft, sondern er *befreit* sie überhaupt erst zu ihrer natürlichen Funktion. So entspricht es dem Ergebnis, zu dem B. Lohse in seiner allseitig behutsamen Untersuchung der positiven Bedeutung der Vernunft im Denken Luthers gelangt: Die Vernunft ist „im Gehorsam Christi zu ihrer echten Natürlichkeit befreit" (Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers, 1958, 113). Von hier aus erklären sich die der These von der äußeren Klarheit der Schrift nur scheinbar widerstreitenden Aussagen Luthers über die Unerläßlichkeit des Heiligen Geistes für das Schriftverständnis. Von hier aus erklärt sich auch der Nachdruck, mit dem Luther trotz der Hinweise auf den Geist als Bedingung der Schrifterkenntnis den Geist im Worte beschlossen sein und nie selbständig neben das Wort treten läßt (Karl Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, Ges. Aufs. I, 1. Aufl. 1921, 426 f.). Der Heilige Geist darf also nach allem nicht in einer die exegetische und historische Argumentation ergänzenden Weise als innerlich konstitutiv für die Erkenntnis von Gehalt und Wahrheit des Wortes in Anspruch genommen werden.

[54] Es ist charakteristisch, daß die CA den rechtfertigenden Glauben, gerade indem sie ihn von der bloßen notitia historiae, die auch die Gottlosen und der Teufel haben, abhebt, zugleich positiv als effectus historiae auf dieselbe bezieht (CA 20). Noch differenzierter kommt dieser Bezug Apol IV, 51 zum Ausdruck: Itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, *qui est causa finalis historiae*, remissionem peccatorum. Eine Scheidung der fides iustificans von der notitia historiae, wie sie etwa Gogarten vollzieht (Die Wirklichkeit des Glaubens, 1957, 139), ist für CA und Apologie ebenso wie für Luther (z. B. WA 27, 105) nicht möglich. Die Tatsachen auf den

Glaube ist ja nicht so etwas wie die Ersetzung mangelnden Wissens durch subjektive Überzeugtheit. Dann freilich würde jeder Fortschritt des Wissens den Glauben überflüssig machen helfen. Aber nun ist Glaube Vertrauen auf Gottes Verheißung, und dieses Vertrauen wird durch kein Wissen von dieser Verheißung überflüssig, sondern so überhaupt erst möglich. Das gläubige Vertrauen richtet sich ja auf Grund der zuverlässig gegebenen Verheißung auf ihre künftige Erfüllung. Nur weil er sich auf Künftiges richtet (und auf den das Künftige wirkenden unsichtbaren Gott), ist der Glaube als fides non apparentium charakterisiert. Diese eschatologische Ausrichtung, seine zeitliche Distanz zur Erfüllung begründet seinen Unterschied vom Schauen (2.Kor. 5,7). Doch der Verheißung, auf die er sich gründet, muß auch die Vernunft sicher sein nach dem Maße der vernünftigerweise in solchen Dingen zu verlangenden Sicherheit. Die Gewißheit des Wissens von dieser Verheißung ist als Voraussetzung des Glaubens wohl zu unterscheiden von der eigentlichen Glaubensgewißheit, die sich auf dem Grunde der Verheißung erhebt und auf die künftige Erfüllung geht. So wenig daher einerseits der Wahrscheinlichkeitscharakter unseres Wissens von dem das Ergehen der Verheißung in sich schließenden vergangenen Geschehen die Vertrauensgewißheit des Glaubens beeinträchtigen kann, so wenig kann andererseits durch solches Wissen von der Verheißung die Besonderheit des Glaubens verdrängt werden.

4. *Offenbarungsgeschichte als Problem historischer Methode*

Gegen alle theologischen Bedenken, die ein Wissen vom Offenbarungscharakter des Geschehens, auf dem der Glaube gründet, auszuschließen schienen, erwies sich bisher immer wieder die Frage als durchschlagend, ob nicht ohne solches Wissen der Glaube seinen geschichtlichen Boden unter den Füßen verliert und zur Schwärmerei wird. Von dieser Frage her scheint die Forderung theologisch unabweisbar zu sein, daß der Offenbarungscharakter des Heilsgeschehens in diesem Geschehen selbst, so wie es sich dem Historiker darbietet, beschlossen sein muß. Die Zumutung, die damit an den Historiker gerichtet ist, steht nun aber diesem Postulat nicht weniger im Wege als der Anstoß, den der Theologe hier nehmen könnte. Wäre nicht im Sinne der These, daß die Offenbarung in einem geschichtlichen Geschehen der Vergangenheit beschlossen ist, und daß es zu vergangenem Geschehen nun einmal keinen sichereren Zugang gibt als historische Forschung, dem Historiker die Beweislast zuzumuten dafür, daß in Jesus von Nazareth Gott sich offenbart hat? Diese Zumutung, die noch

---

Kopf stellen heißt es aber, wenn E. Buder (Fides iustificans und fides historiae, EvTheol 13, 1953, 67 ff., bes. 72 f.) den „Tatsachenglauben" als „Frucht" der fides iustificans hinstellt. CA 20 sagt es expressis verbis umgekehrt. Der rechtfertigende Glaube setzt die notitia historiae voraus, so gewiß er als *Vertrauen* auf die wahrgenommene Verheißung scharf von jener unterschieden werden muß. In diesem Sinne konnte Luther in der Römerbriefvorlesung sagen, die fides informis sei nicht sowohl Glaube als vielmehr der Gegenstand des Glaubens (WA 56, 172 f.).

vor wenigen Jahrzehnten im Zeitalter einer positivistischen Wissenschaftstheorie nur ein Skandal gewesen wäre, ist in der Tat kaum zu umgehen.

Allerdings wird niemand erwarten dürfen, daß historische Forschung an Hand eines kleinen Ausschnittes von vergangenem Geschehen Aussagen über Gottes Offenbarung in der Geschichte verantworten könnte. Bei dieser Feststellung kann die Frage, inwiefern der Historiker als solcher überhaupt irgendwelche Aussagen über Gott zu machen hat, zunächst noch offenbleiben. Auf Grund eines kleinen Ausschnittes von Geschichte, wie ihn der Historiker aus Gründen der Stoffabgrenzung gewöhnlich ins Auge faßt, läßt sich jedenfalls die Frage, ob der Eine Gott sich hier im Unterschied zu allem sonstigen Geschehen in Natur und Menschengeschichte offenbart habe, gar nicht sinnvoll stellen. Um diese Frage zu stellen, ist offensichtlich der Blick auf ein Ganzes der Geschichte, das der Universalität Gottes, nach dessen Offenbarung gefragt ist, entspricht, erforderlich. Nur unter Voraussetzung eines universalgeschichtlichen Horizontes kann so gefragt werden.

Diese Tatsache entspricht der theologischen Feststellung, daß die Person Jesu nicht isoliert für sich, sondern nur in den geschichtlichen Zusammenhängen, in denen das Geschick Jesu sich vollzogen hat, Offenbarung Gottes ist[55]. Hier liegt der Fehler W. Herrmanns, aber auch schon Schleiermachers: in der isolierten Person Jesu die Offenbarung Gottes zu suchen[56]. Demgegenüber ist trotz ihrer sonstigen schweren Mängel die heilsgeschichtliche Theologie im Recht mit ihrer Erkenntnis, daß der Zusammenhang mit der Geschichte Israels für die Offenbarungsbedeutung Jesu grundlegend ist. Dabei bezieht sich der Zusammenhang mit Israel sowohl auf dessen Geschichte als auch auf das Wissen von seiner Geschichte, wie es in der Apokalyptik einen letzten und für die Verkündigung Jesu grundlegenden Ausdruck gefunden hatte. Beide — die Geschichte und das Bewußtsein von den Taten Gottes in der Geschichte — gehören ja unlösbar zusammen. Diese durch Noth und v. Rad grundsätzlich ausgesprochene Einsicht muß für das Verständnis der gesamttheologischen Bedeutung der Geschichte und Theologie Israels wohl noch stärker fruchtbar werden. In bezug auf die so verstandene Geschichte Israels ist Jesus von Nazareth der Offenbarer Gottes. Darauf beruht der neutestamentliche Weissagungsbeweis. Aber für Nichtjuden genügt der Zusammenhang Jesu mit dem Alten Testament noch nicht, damit sie die Offenbarung Gottes in ihm erkennen. Hinzukommen mußte die Aufnahme des hellenistischen Denkens, besonders der philosophischen Frage nach der wahren Gestalt des in der griechischen Religion verehrten Göttlichen, die vom Hellenismus folgerichtig auf die verschiedensten fremden Religionen ausgeweitet worden war. Die Aufnahme des von dieser Frage bestimmten hellenistischen Denkens geschah in der jüdischen Missionstheologie und im Neuen

---

[55] Vgl. im vorigen Heft dieser Zeitschrift 225 f.

[56] Das beanstandet auch R. Hermann, Christentum und Geschichte bei Wilhelm Herrmann, 1914, 129 f., und zeigt, daß sich bei solcher Isolierung die einmalige Besonderheit der Person Jesu überhaupt verflüchtigt, 121 ff.

Testament in Anknüpfung an die Gnosis, aber auch an die Popularphilosophie. Dabei wurde, wenigstens im Neuen Testament, das hellenistische Denken gebrochen, aber in derart kritischer Weise doch auch aufgenommen[57]. Nur so konnte für den Nichtjuden der universale Anspruch des Gottes Israels verbindliche Kraft gewinnen[58]. Nur so konnte darum auch die Offenbarung dieses Gottes in Jesus von Nazareth, dem Erfüller der Geschichte Israels, den Heiden als Offenbarung des Einen Gottes überzeugen. Wir werden gleich sehen, daß auch für die Möglichkeit einer historischen Erkenntnis der Offenbarungsgeschichte dieser Zusammenhang mit der philosophischen Gottesfrage bedeutsam ist.

Nur unter Voraussetzung eines universalgeschichtlichen Horizontes, sagte ich oben, kann die Frage sinnvoll gestellt werden, ob der Eine Gott sich in der Geschichte hier oder dort offenbart hat. Hier erhebt sich die zwischen Historie und Theologie zu verhandelnde Kernfrage: Wie ist die Konzeption einer Einheit der Geschichte möglich?

Historisches Denken wird auf die Voraussetzung einer Einheit der Geschichte schwerlich verzichten können. Die philosophischen Voraussetzungen, die jeder zu historischem Forschen schon mitbringt, beschränken sich ja nicht auf ein bestimmtes Existenzverständnis, sondern schließen immer auch Modelle von Geschehensabläufen ein. Da nun in der Geschichte alles unter übergreifenden Zusammenhängen steht, läßt sich keine partikulare Geschehenseinheit aus sich selbst heraus abschließend verstehen. Auch ein Kulturkreis, den man heute weithin als das kleinste aus sich verständliche Gebiet historischen Studiums ansieht[59], ist nicht so sicher aus dem Prozeß der geschichtlichen Bedingungen isolierbar und in sich geschlossen wie es manche Verfechter der Kulturkreistheorie annehmen. Das ist gerade an der abendländischen Geschichte zu beobachten, die über die Grenzen der in sie eingeflochtenen Kulturkreise hinweg eine so starke innere Einheit bildet. Erst im Horizont einer Weltgeschichte kann auch das Einzelgeschehen in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden. „Ohne Weltgeschichte gibt es keinen Sinn der Geschichte." [60] Das zeigt

---

[57] Dieser für den ganzen Fragenkomplex des Verhältnisses der Theologie zum Denken des vorgläubigen Menschen grundlegende Sachverhalt wird am klarsten dargelegt in R. Bultmanns Aufsatz „Anknüpfung und Widerspruch" (ThZ 1946, jetzt Glauben und Verstehen II, 117—32).

[58] Das findet sich eingehender dargelegt und begründet in meinem Aufsatz „Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie" (ZKG 70, 1959, 1—45, bes. 12 ff.).

[59] So etwa Toynbee, Kultur am Scheidewege, 1958, 13. Über Ursprung und Verbreitung der Kulturzyklentheorien vgl. Rothacker op. cit. 99 ff.

[60] R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, 1958, 135. Wittram, der diesem Problem ein eigenes Kapitel widmet (122—136), meint zwar, daß die Weltgeschichte „das Maß des Menschen übersteigt". Gleichwohl bestehe aber die „Gewißheit, daß es eine Weltgeschichte gibt — die Wissenschaft kann eben deshalb nicht aufhören, sie zu suchen" (136). Seine tiefste Schwierigkeit erhält das Problem für Wittram dadurch, daß „das Ende der Weltgeschichte überhaupt kein Gegenstand der Geschichtswissenschaft, die Frage nach ihm aber für unsere Geschichtsauffassung entscheidend" ist (135). Nun ist das Ende der Geschichte

sich besonders deutlich bei den Problemen historischer Periodenbildung. Nur eine weltgeschichtliche Sicht vermag eine Einteilung des Geschichtsablaufes in Perioden zureichend zu begründen[61].

Die nicht abweisbare Frage nach der Weltgeschichte und die Aufgabe historischer Periodisierung sind Hinweise auf die von Collingwood herausgestellte Tatsache, daß historische Einzelforschung jeweils einen Entwurf des Gesamtgeschehens voraussetzt, auf den hin das überlieferte Material zu befragen ist. Wie in der Kriminaluntersuchung die verschiedensten Einzelheiten zu Indizien für oder gegen den vom Detektiv vermuteten Hergang der Tat werden und damit plötzlich ungeahnte Bedeutung gewinnen können, so dienen nach Collingwood dem modernen Historiker die ihm zugänglichen Dokumente und deren Aussagen als Indizien für oder gegen das vom Historiker spontan entworfene Modell des Geschehens[62]. Alle berichteten Einzelheiten, immer als Ausdruck der Sicht der Tradenten verstanden, erhalten historische Bedeutung nur durch den Bezug auf die vom Historiker mitgebrachte Konzeption des

---

in seiner Zukünftigkeit gewiß keinem Menschen bekannt. Aber kann nicht die Frage, ob nicht das Ende der Geschichte in der Person des Gottes, der es herbeiführt, bereits in Jesus von Nazareth erschienen ist, auch den Historiker angehen? Jedenfalls würde damit erst ein Verständnis der Geschichte als ganzer möglich.

Daß überhaupt erst heute eine Weltgeschichte möglich sei, angesichts des Zusammenwachsens aller Teile der Erde in der Gegenwart, hat neuerdings H. Heimpel vertreten (in einem unter dem Titel „Der Versuch, mit der Vergangenheit zu leben" in der FAZ vom 25. 3. 1959 wiedergegebenen Vortrag). Heimpel knüpft seine Überlegungen zu diesem Punkt an ein vorausschauendes Wort J. Burckhardts an. Ähnliche Gedanken haben auch schon K. Jaspers und H. Freyer geäußert. Mit deren Thesen setzt sich Wittram 130ff. in sehr instruktiver Weise auseinander. Er selbst neigt mehr der wegweisenden Auffassung Gogartens zu, daß nicht nur das Bewußtsein von Weltgeschichte, sondern auch die Kräfte, „die alle bisherige Geschichte in Weltgeschichte verwandelt haben" (133), aus dem christlichen Glauben stammen. Man wird nicht fehlgehen, eine Wurzel dieser Kräfte in der Verbindung von Geschichtlichkeit und Universalität, die für den christlichen Gottesgedanken charakteristisch und für den christlichen Missionsauftrag grundlegend ist, zu finden. Wie unter maßgeblicher Beteiligung dieser Kräfte jene Impulse des neuzeitlichen Geistes entstanden sind, ohne welche die neuzeitliche Kultur und Technik, von denen her Heimpel die Aufgabe der Weltgeschichte gestellt sieht, nicht zu verstehen sind, das bedarf gewiß, wie Wittram betont, noch weiterer Erhellung.

[61] Collingwood findet daher eine durchgehende Periodisierung der Geschichte erst als Ergebnis der christlichen Historiographie vor (op. cit. 50). Die vielschichtige Problematik historischer Periodenbildung wird von P. E. Hübinger am Beispiel der Einordnung der Spätantike sichtbar gemacht (Spätantike und frühes Mittelalter, Dt. Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 26, 1952, 1—48).

[62] R. G. Collingwood, The Idea of History, Oxf. 1946, 266ff. 275ff. Man beachte auch die wichtigen Darlegungen über die Autonomie der historischen Imagination 234ff. Im Rahmen dieser Konzeption der historischen Erkenntnis kommt die Bedeutung der historischen Intuition, deren theologische Relevanz Wehrung und Althaus hervorgehoben haben (vgl. oben Anm. 23), zu ihrem Recht, auch etwas von den ähnlich gerichteten Gedanken Kählers (Anm. 31 u. 42f.) und Kinders (Anm. 48). Dabei ist bei Collingwood die problematische Voraussetzung, als bilde die Intuition eine selbständige Erkenntnisquelle neben der historischen Einzelbeobachtung, vermieden, und mit der Angewiesenheit der Imagination auf die Verifizierung durch Einzelforschung ist die Gefahr eines Dualismus zwischen beiden, die sich in der Theologie in dem Dualismus von offenbarungsgeschichtlicher und historisch-kritischer Fragestellung äußert, überwunden.

Geschichtsverlaufes: Diese wird durch die Einzelbefunde bestätigt, modifiziert oder als unzureichend aufgelöst, um einer neuen Platz zu machen.

Collingwood hatte das berechtigte Bewußtsein, daß erst durch diese Theorie der historischen Erkenntnis der Einfluß des Positivismus auf die Geschichtsforschung gebrochen werden kann. Die Forschung beginnt nicht damit, zunächst wahllos möglichst zahlreiche Einzelheiten zu sammeln, um dann in einem zweiten Schritt die darin waltenden Gesetze aufzuzeigen. Vielmehr steht am Anfang der Forschung eine Vermutung über den Zusammenhang, über den historischen Hergang, auf den sich das Interesse richtet. Das positivistische Verfahren der Sammlung isolierter Einzelkenntnisse beruht nach Collingwood auf einer Abstraktion: Die Befunde müssen zu diesem Zweck aus ihren eigentümlichen Verweisungszusammenhängen gelöst werden, während diese gerade zum Leuchten kommen, wenn der Historiker ein Modell des Geschehensverlaufes an sie heranträgt. Noch Rickert hat die Geschichtsforschung, wie Collingwood zeigt, an diesem Punkte nicht vom Einfluß des Positivismus zu befreien vermocht. Er hat ihr zwar in Gegensatz zu den Naturwissenschaften die Richtung auf das Einzelne, Individuelle gegeben, aber er hat damit nur die zweite Stufe des positivistischen Verfahrens beseitigt, die Suche nach Gesetzen. Die erste Stufe, die Sammlung von Einzelbeobachtungen, ließ er als erste Aufgabe der Historie bestehen. Erst nachträglich sollte das Einzelne auf Werte bezogen und so zusammengefaßt werden. Nach Collingwood dagegen ist nicht das Individuelle für sich, sondern der Zusammenhang individueller Begebenheiten (der von dem im naturwissenschaftlichen Gesetz erfaßten Zusammenhang spezifisch verschieden ist) der eigentliche Gegenstand des Historikers, und bei ihm setzt seine Tätigkeit sofort ein[63].

Die Spontaneität der historischen Imagination stand für Collingwood so sehr im Vordergrund des Interesses, daß er einer andern, damit zusammenhängenden Frage nicht die nötige Aufmerksamkeit zugewendet zu haben scheint: der Frage nach dem Erkenntniswert des historischen Entwurfs. Soweit der Entwurf eines Geschichtsverlaufes durch die Übereinstimmung mit den zugänglichen Einzelbefunden verifizierbar ist, insoweit bildet er offenbar nicht nur eine individuell bedingte Perspektive im Bewußtsein des Historikers, sondern gibt den dem Geschehen selbst eignenden Zusammenhang wieder. Zwar gehört der Historiker mit seinem eigenen geschichtlichen Standort zur Auswirkung des Geschehens, das er erforscht, mit hinzu. Aber trotz dieser „subjektiven Bedingtheit" seiner Sicht kann er sein Bild vom Geschichtsverlauf nicht etwa beliebig ändern, ohne auf den Erkenntniswert seines historischen Entwurfs zu verzichten. Will der Historiker seine eigene Zugehörigkeit zu dem Geschehen, das er beschreibt, nicht aus den Augen verlieren, andererseits aber auch den Erkenntnisanspruch seines historischen Entwurfs nicht preisgeben, so kann er diesen nur als spontane Reproduktion einer vorgegebenen Geschichts-

[63] op. cit. 168 f. (zu Rickert), 130 ff. (Kritik des Positivismus).

einheit meinen, die freilich erst in diesem reproduzierenden Akt zum Bewußtsein ihrer selbst kommt.

Die theologische Fruchtbarkeit der historischen Erkenntnislehre Collingwoods liegt auf der Hand. Sie wird am deutlichsten von der Frage her, welchen Bedingungen der für den Historiker unumgängliche Vorentwurf einer Einheit der Geschichte genügen muß, wenn er der Eigenart geschichtlicher Begebenheiten gerecht werden soll. *Eine* derartige Bedingung drängt sich vor anderen auf: Ein Entwurf des Geschehensverlaufs muß so beschaffen sein, daß er die Kontingenz des Geschichtlichen nicht ausschließt.

Die damit aufgestellte Forderung klingt recht selbstverständlich. Sind doch Kontingenz und Individualität Grundcharaktere des Geschichtlichen. Doch es erweist sich als äußerst schwierig, bei Anerkennung dieser Forderung an der Einheit der Geschichte festzuhalten[64].

Zunächst muß die Vorstellung von einer dem Geschehen innewohnenden, den Gesamtablauf bestimmenden Theologie, der Entwicklungsgedanke im strengen Sinne, ferngehalten werden. Soweit man die Einheit der Geschichte als Entwicklungseinheit versteht, muß man die Kontingenz des Geschehens vernachlässigen. Darum ist der Weg, auf dem noch Troeltsch eine Metaphysik der Geschichte zu gewinnen suchte, ungangbar.

Die Einheit der Geschichte ist ferner nie rein morphologisch darstellbar. Ob man nun mit Dilthey eine Psychotypik möglicher Ausdrucksformen menschlichen Lebens einer Ordnung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit zugrunde legt oder mit Spengler und Toynbee eine kulturmorphologische Betrachtungsweise übt, die sich auf die Analogien im Werden und Vergehen der Kulturen richtet — immer wird das eigentlich Geschichtliche gerade in der Variation und Modifikation des Typischen zu suchen sein. Morphologische Gemeinsamkeiten können daher zwar eine gewisse Übersicht ermöglichen und die vergleichende Betrachtung anregen, aber nicht die spezifische Geschichtseinheit zum Ausdruck bringen[65]. Diese müßte als eine das Kontingente nicht abblendende, sondern umgreifende Einheit gedacht werden.

Einen derartigen Weg schlägt Karl Jaspers ein. Er läßt Anfang und Ende der Geschichte unbestimmt und versucht, ihre Einheit auf ein, wie er meint, empirisch aufweisbares Zentrum, das durch alle vorhergehende Geschichte nur vorbereitet wird und der Maßstab aller folgenden Geschichte bleibt, zu begründen. Aber die „Achsenzeit" zwischen 800 und 200 vor Christus, in der

---

[64] Es liegt nur allzu nahe, die Kontingenz des Geschehens einer Konzeption der Einheit der Geschichte zu opfern. Hier erheben sich die berechtigten Befürchtungen Kierkegaards wegen einer Auslöschung der Existenz durch das „Allgemeine" und Gogartens wegen einer drohenden Verdeckung der Offenheit des Menschen für die Zukunft durch geschichtsphilosophische Vorwegnahmen derselben. Jeder Entwurf der Einheit der Geschichte wird sich gegenüber der durch diese Denker gestellten Frage, ob er nicht die eigentümliche Kontingenz geschichtlichen Geschehens verkenne, auszuweisen haben.

[65] Ähnlich hat schon Troeltsch gegen Dilthey argumentiert: Der Historismus und seine Probleme, 1922, 520.

sich nach Jaspers der Durchbruch zu den noch heute gültigen menschlichen Haltungen und Werten in verschiedensten Kulturen auf dem ganzen Erdball vollzogen hat, bildet bei näherem Zusehen keine so in sich geschlossene und dem geistigen Profil nach von früheren Kulturen klar abhebbare Einheit und ist andererseits — wie Jaspers selbst sieht — kein so endgültiger Maßstab alles Späteren, daß sie den ihr zugedachten Platz eines natürlichen Zentrums der Geschichte ausfüllen könnte. Jaspers konstruiert seinen Entwurf bewußt als Verweltlichung der christlichen Auffassung von Jesus Christus als Achse der Geschichte[66]. Aber bei der Übertragung dieser Struktur auf die „Achsenzeit" gehen die für ihre geschichtsphilosophische Bedeutung nötigen Eigenschaften verloren: Die innere Einheit der Person Jesu von Nazareth und erst recht seine eschatologische Bedeutung als Gegenwart des Endes der Geschichte, wodurch allein Jesus Christus der endgültige Maßstab alles Späteren wird, sind nicht auf eine Zeitspanne der Menschheitsgeschichte zu übertragen.

Die Einheit der Geschichte kann vielleicht nur so gedacht werden, daß die Kontingenz des Geschehens und sein Zusammenhang eine gemeinsame Wurzel haben. Dann würde die Wahrung der Einheit nicht mehr auf Kosten der Kontingenz gehen müssen. Diese Bedingung scheint erfüllt, wenn man die Einheit der Menschheit, die gleichwohl immer neue kontingente Lebensäußerungen ihrer Individuen hervorbringt, als Wurzel für die Einheit der Geschichte versteht. Aber auch dieser Weg ist nicht gangbar. Denkt man nämlich an die Einheit der Menschheit im Sinne ihrer biologischen Artgemeinsamkeiten oder als Einheit des Lebensstromes, so hat man noch keine geschichtliche Einheit. Versteht man sie aber als Einheit des geschichtlichen Prozesses, so ist sie problematisch, weil der Geist immer nur als Einzelner und für den Einzelnen existiert.

Die Vergeblichkeit all dieser Versuche kann zum Hinweis darauf werden, daß die Einheit der Geschichte transzendent begründet ist. Der Gott, der durch die Transzendenz seiner Freiheit[67] Ursprung des Kontingenten in der Welt ist,

---

[66] K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949, 19. Das christliche Geschichtsverständnis selbst hält Jaspers für philosophisch nicht akzeptabel. Der christliche Glaube sei nur „ein Glaube, nicht der Glaube der Menschheit. Der Mangel ist, daß solche Ansicht der Universalgeschichte nur für gläubige Christen Geltung haben kann. Aber auch im Abendland hat der Christ seine empirische Geschichtsauffassung nicht an diesen Glauben gebunden. Ein Glaubenssatz ist ihm nicht ein Satz empirischer Einsicht in den wirklichen Gang der Geschichte. Die heilige Geschichte trennte sich dem Christen als sinnverschieden von der profanen." Die letzte Behauptung ist mit der Universalität des biblischen Gottesgedankens ganz unvereinbar und in dieser Form zum Glück auch von der heilsgeschichtlichen Theologie nicht vertreten worden. Daß das Geschehen, auf dem der Glaube gründet, auch „empirischer Einsicht" zugänglich sein muß, wenigstens prinzipiell, ist oben gezeigt worden. Daß Jesus Christus die „Achse", weil die schon eingetretene Vollendung der Geschichte ist, wird ein Christ auch empirisch bestätigt finden. Er wird darauf vertrauen, daß der Gang der Geschichte ihn auch weiterhin in seiner Überzeugung bestärken wird. Und es wird der Tag kommen, wo die empirische Bestätigung der christlichen Erkenntnis von Jesus Christus als Vollendung der Geschichte von allen Menschen, freudig oder widerwillig, anerkannt sein wird. Geltung hat sie jetzt schon für alle: Darauf beruht die Mission der Kirche.

[67] Vgl. zu dieser Formulierung meinen Artikel ZKG 70, 1959, 30f. Man könnte auch

begründet auch die Einheit des Kontingenten als Geschichte so, daß die Kontingenz der in ihr verbundenen Ereignisse nicht ausgeschlossen wird. Nur der Ursprung der Kontingenz der Geschehnisse kann, so scheint es, vermöge seiner Einheit auch Ursprung ihres Zusammenhanges sein, ohne ihre Kontingenz zu beeinträchtigen. Die Einheit der Ereignisse besteht nun aber nicht nur in ihrem transzendenten Ursprung. Sie sind ja nicht nur gegeneinander kontingent, sondern hängen auch untereinander zusammen. Dieser dem Geschehen innewohnende Zusammenhang gründet in der ihm transzendenten Einheit Gottes, die sich als Treue manifestiert. Wenn aber der Zusammenhang der Begebenheiten in der Treue des freien Gottes gründet, dann haben wir nicht eine Kontinuität des Durchhaltens aus der Vergangenheit in die Zukunft hinein ins Auge zu fassen, etwa in der Weise einer Entwicklung, sondern die in sich kontingenten Ereignisse werden gleichsam nach rückwärts angeknüpft, auf das Gewesene zurückbezogen[68]. Durch solche Rückbindung wird die Kontinuität je immer neu hergestellt. So äußert sich die Treue Gottes. Nur in dieser Weise, als rückgreifende Eingliederung des kontingent Neuen in das Gewesene, nicht aber umgekehrt als vorgreifende Lenkung und Wirkung kann der primäre Zusammenhang der Geschichte gedacht werden, ohne daß ihre Kontingenz verlorengeht. In diese Richtung weist auch die Tatsache, daß die Kontinuität des Geschehens immer erst vom Ende her überschaubar wird[69].

---

mit G. Stammler von „Inszendenz" sprechen (KuD 3, 1957, 17). Aber Inszendenz, noch deutlicher Kondeszendenz oder die Rede vom Kommen Gottes setzen doch ein „trans" als Ausgangspunkt der ausgesagten Bewegung voraus, können also nicht als reiner Gegensatz zu Transzendenz beschrieben werden. Daß der Gedanke einer in jenseitiger Ferne verharrenden Transzendenz dem christlichen Gottesverständnis fremd ist, darüber kann es allerdings keinen Zweifel geben.

[68] Diese Rückbindung wird in der Menschengeschichte nicht als Verhältnis geistloser Fakten, sondern unter Beteiligung des Menschen Ereignis. Daher hat sie ein Korrelat auf seiten des menschlichen Verhaltens: Die Verantwortung des Menschen für das ihm überkommene Erbe vor der Zukunft, vor dem „kommenden Gott" (vgl. die tiefsinnigen „Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems" von C. H. Ratschow, ZThK 51, 1954, 360—87, bes. 376), der durch sein Kommen Kontingentes zugleich schafft und auf das Gewesene verweist. Aus der dem Kommen Gottes korrespondierenden Verantwortung heraus greift der Mensch immer wieder zurück auf seine Vergangenheit, hält auch in neuer Situation an ihr fest. Insofern haben Bultmann und Gogarten recht gesehen, wenn sie die Kontinuität der Geschichte mit der Verantwortlichkeit des Menschen in Zusammenhang bringen (Gogarten, Was ist Christentum? 1956, 14; Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 1958, 172). Sie haben damit, im Anschluß an Heidegger, die Frage nach dem Wesen geschichtlichen Zusammenhanges in neuer Weise gestellt, unter berechtigter Ablehnung aller nur am Kausalgedanken orientierten Modelle der Geschichtskontinuität. Aber der Mensch kann doch nur deshalb verantwortlich auf sein Erbe zurückkommen, weil er der Anweisung dazu durch das ihm vom kommenden Gott her Widerfahrende innewird. Von daher überkommt ihn die jeweils gewiesene Verantwortung, damit aber auch der Zusammenhang der Geschichte. So gewiß also die Verantwortlichkeit des Menschen beteiligt ist an der Wahrung der Kontinuität der Geschichte, so wenig vermag sie dieselbe eigentlich zu begründen. Eine derartige Annahme könnte nur zur Auflösung der Einheit der Geschichte in sich überschneidende Existenzvollzüge führen.

[69] Die behauptete Stiftung der Kontinuität des Geschehens durch Anknüpfung des Kontingenten an das Gewesene ist nur dann einleuchtend, wenn sie nicht bloß für die Menschengeschichte, sondern auch für das Naturgeschehen als gültig zu erweisen ist. Sie

Da nur der Gottesgedanke es ermöglicht, die Einheit der Geschichte in Wahrung der Eigenart des Geschichtlichen zu denken, sollte er eigentlich dem Historiker unentbehrlich sein. Ein radikaler Humanismus, der alles Geschehen nur als Lebensäußerung des Menschen verstehen will, muß gerade das spezifisch Geschichtliche aus dem Blick verlieren. Damit soll keinem für die kritische Vernunft des Historikers unannehmbaren Supranaturalismus, der das historische Forschen nach innerweltlichen Bedingungen und Analogien willkürlich durch die Behauptung transzendenter Eingriffe abschneidet, das Wort geredet sein. Der in der Kontingenz des Geschehens wirkende und zugleich die Kontinuität der Ereignisse stiftende Gott kann für den Historiker, wenn er an seine Arbeit geht, zunächst nur Problem sein. Wie Gott wirkt und wie er Kontinuität der Geschichte je und je gestiftet hat, das kann nur die Geschichte selbst lehren. Auf weite Strecken historischer Einzelforschung hin wird diese Frage zunächst unbeantwortet in der Schwebe bleiben und nur als Frage bedeutsam werden. Gelegentlich aber, besonders im Feld der Religionsgeschichte, wird sie unüberhörbar werden. Denn so wie man die Eigenart der einzelnen religiösen Erfahrung verfehlt, wenn man sie nur als Funktion anderer seelischer Phänomene, als Vergegenständlichung psychischer Spannungen deutet, so verfehlt man auch die Eigenart der Wandlungen der Religionen in ihrer Geschichte, wenn man sie nur als Funktion anderweitiger, etwa soziologischer Veränderungen nehmen würde. Die Religionsgeschichte ist der Ort, wo sich die Frage nach der Gottheit, die diese Wandlungen wirkt, am unmittelbarsten stellt. Und diese Frage wird ihr Licht auf alle sonstige Geschichte, die sich im Lebenszusammenhang mit den großen und kleinen Religionen vollzieht, zurückwerfen. In diesem Zusammenhang wird der Historiker der Frage nach der Gottheit des Gottes Israels im Gegensatz zu den Göttern anderer Religionen standhalten müssen. Er wird an dieses Problem grundsätzlich mit keinem andern Maßstab herangehen können als mit der griechischen Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen. Aber er wird mit diesem Maßstab in der Geschichte Israels und des Urchristentums auf Befunde stoßen, die sich an ihm nicht messen lassen, ihn außer Kraft setzen und sich doch an ihm bewähren. Und auch diese Entdeckungen werden ihr Licht auf alles Geschehen zurückwerfen.

Die genauere Gestalt des Geschichtszusammenhanges, der in der Einheit Gottes gründet, kann also nur in Kontakt mit konkreter historischer Forschung entdeckt werden, nicht etwa durch eine vorgängige Logik des Absoluten. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nicht i. E. gezeigt werden, daß und wie bei solchem Fragen das israelitisch-christliche Gottesverständnis sich als einzig

müßte sich bewähren durch ein Verständnis des Naturgesetzes als spezifischen Ausdruck der Treue Gottes. Voraussetzung dafür wäre, daß auch die Natur wesentlich als Geschichte zu verstehen ist. Diese Annahme ist theologisch sachgemäß, da den biblischen Schriften eine Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte fremd ist (vgl. auch Ratschow l.c. 376 f.). Sie entspricht auch naturwissenschaftlichen Gegebenheiten (vgl. die Darlegungen C. F. v. Weizsäckers über die Bedeutung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, in: Die Geschichte der Natur [1948], 2. Aufl. 1954, 10 ff.).

sachgemäß für die Begründung des Zusammenhangs des Wirklichen als Geschichte erweist, daß und wie Israels Verständnis seiner Geschichte als Offenbarungsgeschichte tatsächlich die Bedingung der Möglichkeit, den Zusammenhang der Geschichte in der Einheit Gottes begründet zu denken, darstellt; daß und wie Jesus von Nazareth das Ende der doch noch nicht abgeschlossenen Geschichte und eben darum ihr von uns (als noch auf dem Wege Wandelnden) nicht auszuschöpfendes Sinnzentrum ist. Daß Versuche, den in Gott gegründeten Zusammenhang der Wirklichkeit als Geschichte zu entdecken, auf derartige Ergebnisse hinauslaufen, ist nicht etwa als dem historischen Stoff äußerliche christlich-theologische Perspektive, die gegen irgendwelche anderen Sehweisen historisch gleichwertig ausgewechselt werden könnte, zu beurteilen. Es ist die der geschichtlichen Wirklichkeit einzig angemessene Sicht. Dieser Anspruch erscheint vielleicht dann als weniger wunderlich, wenn man bedenkt, daß erst von der Gottesgeschichte Israels und dem Geschick Jesu von Nazareth her für die Menschheit das Verständnis der Welt als Geschichte erschlossen worden ist.

Eine derartige Theologie der Geschichte unterscheidet sich vom herkömmlichen heilsgeschichtlichen Denken dadurch, daß sie prinzipiell historisch verifizierbar sein will. Das bedeutet nicht, daß sie sich an irgendwelchen Einzelbefunden geradezu ablesen ließe. Das kann, im Sinne von Collingwoods Darlegung des historischen Verfahrens, von keinem historischen Entwurf verlangt werden. Vor der positivistischen Forderung, die Zusammenhänge aus Einzelbeobachtungen abzuleiten, konnte das theologische Verständnis der Geschichte allerdings nicht bestehen. Wurde jene als einzig legitime historische Fragestellung anerkannt, so konnte die Theologie sich nur noch im Felde einer Über- oder Urgeschichte ansiedeln. Diese Lage hat sich durch Collingwoods Nachweis, daß jene positivistische Forderung dem historischen Gegenstand überhaupt nicht angemessen ist, grundlegend gewandelt. Eine Verifizierung durch nachträgliche Prüfung an Einzelbeobachtungen darf von einem theologischen Entwurf der Geschichte uneingeschränkt erwartet werden. Seine Fähigkeit, alle bekannten Einzelbefunde zu berücksichtigen, wäre das positive Kriterium seiner Wahrheit; der Nachweis, daß ohne seine spezifischen Behauptungen die zugänglichen Befunde nicht oder nicht voll erklärbar sind, kann als negatives Kriterium Anwendung finden.

Die angedeutete doppelte Aufgabe der Verifikation erstreckt sich grundsätzlich auf alle zugänglichen Phänomene. Zwar trifft jedes historische Interesse eine Auswahl. Das ist nicht nur durch die Individualität des Historikers bedingt, auch das theologische Interesse als solches hat eine selektive Tendenz. Es begünstigt die Auswahl der direkt auf das eschatologische Geschick Jesu von Nazareth hinführenden oder darauf zurückweisenden Begebenheiten. Aber die selektive Tendenz erfährt innerhalb der theologischen Konzeption der Geschichte eine Korrektur durch den universalen Anspruch des Gottes Israels, der alleinige Gott aller Menschen zu sein, und durch den definitiven Gebrauch, den Jesus von Nazareth von der Autorität dieses Gottes macht. Dadurch wird es

erforderlich, die Verknüpfung aller übrigen Begebenheiten mit diesem Geschehen zu entdecken, soweit das möglich ist, um so die Universalität des Gottes Israels und seiner in Jesus von Nazareth ereigneten Offenbarung als bewährt zu erkennen.

Der von der Universalität des biblischen Gottes her gebotenen Berücksichtigung aller wie auch immer gearteten Tatsachen und Zusammenhänge in einer theologischen Konzeption der Wirklichkeit als Geschichte entspricht umgekehrt die Zuversicht, daß jede Begebenheit in der Welt im Dienste des Schöpfers aller Dinge steht. Daraus ergibt sich die Regel, die Erforschung der Geschichte aufs engste an diesen Begebenheiten zu orientieren und nicht etwa unmittelbar über die göttliche Vorsehung zu spekulieren. Wäre Gott nicht der Schöpfer, dann könnte sein Wille in der Welt nur durch nackte Wunder, durch Ausschaltung aller sonstigen geschichtswirkenden Mächte durchgesetzt werden. So aber geschieht sein Wille nicht auf Kosten menschlicher Aktivität, sondern verwirklicht sich gerade durch das Erleben, Planen und Handeln der Menschen hindurch, trotz und in ihrer sündhaften Verkehrung. Indem theologische Geschichtsschreibung Gottes Wirken in solcher Indirektheit erfaßt, die Zusammenhänge des Geschehens in den konkreten innerweltlichen Umständen aufsucht, ohne freilich das je Neuartige, mehr oder weniger Analogielose in den Ereignissen wegzudeuten, bezeugt sie Gott als den Schöpfer der Welt[70]. Rechte theologische Durchforschung der Geschichte muß die Wahrheit auch der humanistischen Tendenz zu einem „immanenten" Verständnis des Geschehens in sich aufnehmen. Sie darf historische Einzelforschung nicht durch supranaturalistische Hypothesen ersetzen[71].

Von der Universalität des biblischen Gottes geht so ein Antrieb zu unbeschränkter Ausdehnung historischer Forschung aus. In ihr muß der christliche Glaube seine geistige Bewährung suchen, ebenso notwendig, wie die alte Kirche die griechische Philosophie für ihr Zeugnis von der universalen Gottheit des Vaters Jesu Christi in Anspruch genommen hat.

---

[70] Einem in diesem Sommer gemeinsam mit H. W. Wolff gehaltenen Seminar verdanke ich neben vielem anderen den Hinweis auf die theologische Bedeutung der Wandlung, die im israelitischen Geschichtsverständnis durch den Übergang von der Sage zur Geschichtsschreibung im engeren Sinne erfolgt ist: In den Erzählungen vom Aufstieg Davids und besonders in der von der Thronnachfolge tritt Jahwe nicht mehr in Konkurrenz mit menschlichem Wirken, wie in den Sagen des Richterbuches, sondern benutzt menschliche Leidenschaften, Pläne und Taten als Mittel zur Durchführung seines Willens, ohne selbst unmittelbar einzugreifen. Sollte nicht der damals noch jugendliche Glaube an die Schöpfung der Welt durch Jahwe die Voraussetzung für die Ausbildung derartiger Geschichtsschreibung sein?

[71] Collingwood erhebt gegen die christliche Historiographie des Mittelalters den Vorwurf, sie habe wegen ihrer Ausrichtung auf die Wege der göttlichen Vorsehung den Einzelheiten der menschlichen Begebenheiten weniger Interesse entgegengebracht und daher auch keinen Sinn für eine kritische historische Methode entwickelt (o. cit. 54 ff.). Der theologische Ausgangspunkt eines derartigen Abweges ist darin zu vermuten, daß der Geheimnischarakter der eschatologischen Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der sie als spekulativen Schlüssel der Weltgeschichte ungeeignet macht (vgl. im vorigen Heft S. 237), nicht recht beachtet wird.

Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur Paulinischen Theologie

Von Fritz Neugebauer

Eine Beschäftigung mit dem Exegeten und Theologen R. Bultmann macht immer wieder deutlich, wie eng für ihn hermeneutische Voraussetzungen und exegetische Ergebnisse zusammengehören. Wer hierin einen Fehler sehen möchte, würde nicht beachten, daß es Exegese ohne gewisse hermeneutische Voraussetzungen nicht gibt, und wer sie leugnen wollte, brächte damit nur zum Ausdruck, daß er sich über sein eigenes Vorverständnis noch nicht klar geworden ist. Es gibt also in der Tat einen hermeneutischen bzw. exegetischen Zirkel, und es ist formal völlig angemessen, wenn sich Bultmann für seine Hermeneutik auf seine Exegese und für seine Exegese auf seine Hermeneutik beruft. Richtig verstanden gilt der Satz M. Heideggers: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus —, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen."[1] Um Bultmann recht zu verstehen, ist es also zunächst notwendig, in der rechten Weise in seinen hermeneutischen Zirkel einzutreten[2]. Soll aber

[1] Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit (im folgenden zitiert SuZ), Tübingen[7] 1953, S. 153.

[2] Erschwert wird ein solches Bemühen dadurch, daß sich erst dem, welcher sich mit der Terminologie Heideggers, wie sie in SuZ entwickelt wird, vertraut gemacht hat, ein umfassendes Verständnis Bultmanns erschließt. In einigen mehr skizzenhaften Bemerkungen sei deshalb versucht, die für uns wichtige Begrifflichkeit Heideggers andeutend zu charakterisieren. Heideggers Fragestellung lautet: Was ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ich je so und so bin? In dieser Frage geht es letztlich um den Sinn von Sein, und Heidegger will zeigen, daß der Sinn von Sein sich allein vom menschlichen Sein her, welches er als Dasein definiert, bestimmen lasse. Dieses ist nämlich dasjenige Seiende, welches sich zu seinem eigenen Sein verhält (solches Verhalten ereignet sich z. B. im Sich-selbst-Verstehen oder Sich-Entscheiden). Das Verhältnis bzw. Verhalten des Daseins zu seinem Sein muß formaliter als seine Struktur verstanden werden, sofern nämlich in dem Verhalten des Daseins zu seinem Sein noch nichts über den Charakter dieses Verhaltens ausgemacht ist. Von jener (formalen) Struktur sind die sogenannten Existenzialien geprägt, welche (materialiter) ein typisches, allgemeines Verhältnis des Daseins zu seinem Sein beschreiben. Als solche sind sie die Bedingung der Möglichkeit eines konkreten existenziellen Verhaltens. Auf die vorhin gestellte Frage: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß ich mich je so und so (existenziell) verhalte? ist also zu antworten: Diese Bedingungen sind die Existenzialien (zur Begrifflichkeit vgl. SuZ S. 12 f.). Ein derartiges Existenzial ist z. B. die Entschlossenheit. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit eines (existenziellen) Entschlusses, aber auch eines unentschlossenen Verhaltens (vgl. SuZ S. 295 ff.). Damit gibt es für den Menschen die Möglichkeit, sich „uneigentlich" zu seinen ursprünglichen Existenzialien zu verhalten, sofern ein solches Verhalten dem Existenzial ursprünglich nicht „zu eigen" wäre, oder „eigentlich" zu existieren, d. h. existenziell seinem ursprünglichen existenzialen Sein „zu eigen" zu sein (zur Begrifflichkeit vgl. SuZ S. 42 f.). Nur der entschlossen Existierende existiert also „eigentlich". — Mit diesem abrißhaften Überblick über die von Bultmann verwandte Terminologie Heideggers ist das Anliegen der Existenzphilosophie von „Sein und Zeit" noch nicht in den Blick gekommen, ganz zu schweigen von den Komplikationen der Interpretation Heideggers; doch will dieser Überblick nur einem besseren Verständnis R. Bultmanns dienen.

der Weg kritischer Auseinandersetzung beschritten werden, so ist es am naheliegendsten, die hermeneutischen Voraussetzungen R. Bultmanns am Neuen Testament zu überprüfen bzw. zu untersuchen, ob sich Bultmann für seine Hermeneutik mit Recht auf das Neue Testament berufen kann. Es ist deutlich, daß diese Aufgabe nicht in einem Aufsatz gelöst werden kann, wohl aber ist es möglich, einige problemgeladene Punkte namhaft zu machen und ihnen in kritischer Auseinandersetzung nachzugehen.

I.

Bultmann kennzeichnet sein Programm als existentiale Interpretation. In diesem Begriff kommt die gemeinte Sache besser zum Ausdruck als in dem so oft mißverstandenen Terminus der Entmythologisierung. Was heißt „existentiale Interpretation"? Wir versuchen, uns einen Weg zu bahnen, der von dem Begriff der Interpretation zur existentialen Interpretation führt.

Interpretieren setzt Verstehen voraus. Einen Text aber verstehen wollen heißt Zeitgenosse des Textes werden wollen. Wir wissen, wie das geschieht. Die Kenntnis der dem Texte gleichzeitigen Literatur und Sprache vermittelt ein Einleben in die Zeit des Textes. Freilich ist dies eine unendliche Aufgabe[3], und sie wird sich in ständiger Korrektur meines Vorverständnisses vollziehen müssen, damit mein Verständnis des Textes dem Texte immer mehr entspricht. Der erste Schritt der Interpretation ist also das Bemühen, dem Texte gleichzeitig zu werden. Der zweite Schritt der Interpretation vollzieht sich als Erläuterung, d. h., ich werde versuchen, den Text zu meinem Zeitgenossen zu machen, indem in einer meiner heutigen Sprache entstammenden Formulierung die gemeinte Sinnganzheit des Textes adäquat zum Ausdruck gebracht wird. Doch hier erhebt sich die Frage: Ist meine Sprache denn eindeutig? In gewissen Bereichen ganz gewiß. Wir leben aber heute in einer solchen Wirrnis der Sprache, daß es sich empfehlen könnte, nach Mitteln zu suchen, die eine größere Eindeutigkeit meiner Formulierung garantieren. Das würde ohne Zweifel dann erreicht, wenn ich eine philosophische Begriffsskala benutze, die die Klarheit dessen, was gesagt werden soll, intensiviert. Aber nicht nur dies spräche für die Anwendung einer philosophischen Begrifflichkeit. In der angesetzten Begrifflichkeit wäre nämlich mein Vorverständnis, mit dem ich ans Werk gehe, ein bewußtes, während das in unserer heutigen Umgangssprache schlummernde Existenzverständnis zunächst einmal unbewußt ist.

Diese Überlegungen haben Bultmann jedoch nicht bewogen, sich der Heideggerschen Begrifflichkeit von „Sein und Zeit" zu bedienen. Für ihn bot sich die „Begriffsskala" Heideggers insofern an, als in ihr ein formales Begriffsmaterial zur Beschreibung des menschlichen Selbstverständnisses bereitsteht.

---

[3] Jedes Problem ist erkenntnistheoretisch ein unendliches. N. Hartmann in seinem Werk „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" (Berlin[4] 1949) wird nicht müde, eben dies immer wieder zu betonen.

Nichts anderes aber wollen nach Bultmann die mythologischen Aussagen des Neuen Testaments beschreiben: „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch — besser: existential interpretiert werden."[4] Allerdings ist dieses Anliegen für den Theologen R. Bultmann nicht nur eine rein hermeneutische Angelegenheit — wie es nach diesen Sätzen scheinen könnte —, sondern dahinter steht eine große theologische Leidenschaft. Hinter der existentialen Interpretation steht die Leidenschaft des „pro nobis". Nur deshalb ist die existentiale Interpretation so erregend. Sie will die konsequente Durchführung einer soteriologischen Auslegung sein. Indem sie mir das im Mythos sich aussprechende Selbstverständnis erschließt, zeigt sie zugleich, was Christus mir bedeutet[5]. Die existentiale Interpretation ist also nicht nur eine Interpretation unter anderen möglichen, sondern sie beansprucht, dem Anliegen des Neuen Testaments gerecht zu werden. Sie will soteriologische Interpretation sein. Freilich, es muß jetzt schon zugestanden werden, daß sie nicht die einzige Möglichkeit soteriologischer Interpretation ist. Aber dies gilt unter allen Umständen: sie versteht sich als eine soteriologische Interpretation.

Indem die existentiale Interpretation nach dem Selbstverständnis des Menschen fragt, fragt sie nach der ausgezeichneten Weise, in der sich der Mensch zu sich selbst verhält. Darin aber kehrt zugleich die formale Struktur des von Heidegger bestimmten Menschseins wieder: Der Mensch ist dasjenige Seiende, das sich zu seinem eigenen Sein verhält. Innerhalb eben dieser Struktur wird das dem Neuen Testament zugrunde liegende Selbstverhältnis bzw. Selbstverständnis des Menschen beschrieben, und zwar existential, denn die existentiale Interpretation kann nur Existentialien erfragen und freilegen. Ist derartig ein existentiales Selbstverständnis durch Interpretation gewonnen, so wird eben dieses Selbstverständnis für mich erst gültig, wenn ich es in existentieller Entscheidung übernehme bzw. zu dem meinen mache, ein Ereignis, welches allein die Tat Gottes ermöglicht[6]. Ist der Ungläubige der, der sich zu sich selbst verhält, indem er sich rühmt, so besteht das Selbstverständnis des Glaubenden gerade darin, daß er auf allen Selbstruhm verzichtet. Diese existentiale Möglichkeit gilt es existentiell zu übernehmen[7].

---

[4] Vgl. „Kerygma und Mythos" (Theologische Forschung, Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre I, herausgegeben von H. W. Bartsch, Hamburg-Volksdorf[2] 1951), im folgenden zitiert KuM I, S. 22.

[5] Vgl. KuM I, S. 40 ff., und „Kerygma und Mythos" (Theologische Forschung, Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre II, herausgegeben von H. W. Bartsch, Hamburg-Volksdorf[2] 1954), im folgenden zitiert KuM II, S. 184 f.

[6] Vgl. KuM I, S. 35; 40.

[7] Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953 (im folgenden zitiert ThNT), S. 237 ff.; 276 ff. und KuM I, S. 37.

II.

Mit diesen Ausführungen hoffen wir, der Hermeneutik R. Bultmanns gerecht geworden zu sein. Wie noch deutlicher werden wird, impliziert aber jede Hermeneutik gewisse gnoseologische und anthropologische Voraussetzungen, allein schon deshalb, weil Erkenntnislehre und Anthropologie unauflöslich miteinander verquickt sind. Jede Gnoseologie setzt eine bestimmte Anthropologie voraus, und aus jeder Anthropologie läßt sich auch eine bestimmte Theorie des Erkennens ableiten. Darum wollen wir versuchen, die anthropologischen und gnoseologischen Prämissen der existentialen Interpretation herauszuarbeiten. Sofern die existentiale Interpretation nach einem Selbstverständnis bzw. Selbstverhältnis des Menschen fragt, ein solches Selbstverständnis also dem Neuen Testament entnimmt und der Mensch des Glaubens das dem Neuen Testament zugrunde liegende Selbstverständnis in existentieller Entscheidung übernimmt, indem er sein altes Selbstverständnis fahren läßt, gibt es für die Anthropologie ein formales Kontinuum des Menschseins, welches sich im Offenbarungsgeschehen durchhält, nämlich die Struktur des Menschseins: das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten. Wohlgemerkt, es bleibt nicht der Charakter des Selbstverständnisses erhalten — gerade dieser soll sich ja ändern, wenn der sich Rühmende auf seinen Ruhm verzichtet —, sondern nur die Struktur des Selbstverständnisses, das Verhältnis zu sich selbst, welches nach Heidegger die Struktur des Menschseins ausmacht[8]. Der Schritt vom Unglauben zum Glauben findet also innerhalb einer gleichbleibenden Struktur statt. Sofern dieser Schritt aber in der existentiellen Entscheidung besteht, ist der Unterschied zwischen dem Glaubenden und dem Ungläubigen nicht existential, sondern existentiell. Für den Gläubigen und den Ungläubigen ist damit das aus dem Neuen Testament entnommene existentiale Selbstverständnis noëtisch zugänglich, aber es wird nur im Glauben übernommen bzw. realisiert. Der Glaubende unterscheidet sich vom Ungläubigen prinzipiell nicht durch die Kenntnis der christlichen Existenzmöglichkeit, sondern nur durch deren existentielle Realisierung[9]. Ist die existentiale Interpretation dem Ungläubigen zugänglich, so

---

[8] Vgl. KuM II, S. 193 f. Im übrigen sei in diesem Zusammenhang auf die Nachweise und Ausführungen von H. Ott in „Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns" (Beiträge z. hist. Theologie 19, Tübingen 1955), S. 81 ff. verwiesen. — Die Arbeit H. Otts hat eine Wendung in der gesamten Entmythologisierungsdebatte herbeigeführt, doch sei auf eine Auseinandersetzung mit ihm in diesem Aufsatz verzichtet, zumal P. Biehl in einem entsprechenden Diskussionsbeitrag („Welchen Sinn hat es, von ‚theologischer Ontologie' zu reden?", ZThK 53, 1956, S. 349—372) als Horizont der Bultmannkritik Otts nicht zu Unrecht die Theologie K. Barths aufgewiesen hat. Aber auch Biehl bestätigt in der konsequenten Verteidigung der Position Bultmanns die Neutralität und Formalität der Existentialstrukturen, indem diese das Kontinuum des Menschseins darstellen sollen (vgl. ebd. S. 357 f.; 360 ff.). — Für Heidegger vgl. Anm. 2.

[9] Vgl. KuM I, S. 35 ff., KuM II, S. 188 f. Beachte ferner die Ausführungen von P. Biehl, ebd. S. 359, und H. Ott, ebd. S. 104.

kann sie selbst letztlich nichts anderes sein als eine „Bewegung des Unglaubens", und nur so verzichtet der Glaube auf alle Sicherheit[10].

Die eben gemachten Beobachtungen berechtigen zu beachtlichen Konsequenzen. Wenn es wahr ist, daß die Existenzmöglichkeit des Glaubens auch dem Ungläubigen noëtisch zugänglich ist, dann erhebt sich der Glaube als die existentiell ergriffene Möglichkeit auf dem Hintergrund eines Existentials, das noëtisch die Möglichkeit des ungläubigen Menschen darstellt, nicht aber seinsmäßig. Zugleich aber geht das Erkennen der existentialen Möglichkeit sachlich dem Glauben voraus. In dieser Weise wird man die gnoseologische Sachlage im Zusammenhang der existentialen Interpretation fixieren müssen. Die existentiale Interpretation ist aber für Bultmann nicht die einzige Erkenntnismöglichkeit. Neben ihr steht das objektivierende historische Erkennen, welches die Geschichte zum Objekt der Betrachtung erhebt, während die existentiale Interpretation die Geschichte begegnen läßt. Beide Erkenntnisweisen, die existentiale und die historisch-kritische, widersprechen sich damit in ihrer Haltung völlig, bilden aber bei Bultmann ein untrennbares Miteinander. Historisch-kritisch gesehen ist der Mythos als erledigt zu betrachten, existential verstanden aber gibt er seinen eigentlichen Sinn als Objektivierung eines Selbstverständnisses zu erkennen[11]. Man darf daraus freilich nicht folgern, daß bei Bultmann ein doppelter Geschichtsbegriff vorliegt; es ist damit nur festgestellt, daß es eine doppelte Betrachtungsweise der Geschichte gibt[12]. Stehen sich also bei Bultmann zwei Erkenntnisweisen der Geschichte gegenüber, so bleibt nur noch zu fragen, an welchem Ort dieses Gegeneinander im Miteinander eine Einheit bildet. Dieser Ort ist nach allem bisher Gesagten der Mensch als Mensch, sofern ihm sowohl die existentiale Interpretation als auch die historisch-kritische Betrachtungsweise Erkenntnismöglichkeiten sind.

III.

Es ist gewiß jetzt schon deutlich geworden, in welchem untrennbaren Zusammenhang Gnoseologie und Anthropologie sich befinden. Man kann von dem einen nicht reden und von dem anderen schweigen. Nichtsdestoweniger sei zunächst die Frage der im hermeneutischen Ansatz Bultmanns vorausgesetzten anthropologischen Prämisse untersucht. Bultmann wäre nicht Exeget, wenn er seine anthropologische Voraussetzung, nämlich jenes formale Kontinuum des Menschseins, welches vom Offenbarungsgeschehen unberührt bleibt, nicht kritisch an den neutestamentlichen Texten nachprüfte. Wir wollen ihn darum bei seiner exegetischen Arbeit an der Paulinischen Anthropologie beobachten. Wie gelingt es Bultmann, die von Heidegger entwickelte formale

[10] Vgl. R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. I, Tübingen[2] 1954 (im folgenden zitiert GuV I), S. 312.

[11] Vgl. KuM I, S. 16ff. und 26f.; KuM II, S. 189.

[12] Ersteres will die Arbeit von H. Ott erweisen, doch scheint mir dieser Versuch durch P. Biehl widerlegt zu sein.

Struktur des Menschseins, das Verhalten des Menschen zu sich selbst, als ein Konstitutivum der Paulinischen Anthropologie und Theologie zu erweisen? Bultmann will in der Analyse des Paulinischen Leibbegriffs den Nachweis führen, daß jene Struktur den anthropologischen Zentralbegriff σῶμα konstituiert. So fragt er: „Welches aber ist die besondere Weise, in der der Mensch gesehen ist, wenn er σῶμα genannt wird?" Die Antwort lautet: „Er heißt σῶμα, sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt. Er kann also σῶμα genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat."[13] So frappierend diese definitorische Zusammenfassung in ihrer sprachlichen Prägnanz erscheinen mag, so wird an einem Punkt der Definition jedoch eine überraschende Inkonsequenz deutlich, nämlich wenn Bultmann sagt, der Mensch heiße Leib, sofern er sich als Subjekt eines Geschehens erfährt. Darf und kann man das sagen? Oder muß ich nicht vielmehr formulieren: Der Mensch heißt Leib, sofern er sich als *Objekt* eines Geschehens erfährt? Bultmann darf seine Definition des Leibbegriffs nur deshalb in dem Satz zusammenfassen „Er kann also σῶμα genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat", weil er statt Objekt Subjekt sagt. Andernfalls müßte die Zusammenfassung nämlich lauten: Der Mensch wird Leib genannt, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat und sofern ihn transzendierende Mächte ein Verhältnis zu ihm haben, oder: Der Mensch ist Leib, sofern über ihn verfügt wird, sei es durch den Menschen selbst, sei es durch übergreifende Mächte. Doch ist uns mit solchen Sätzen deshalb noch nicht gedient, weil sie sich nur aus einer immanenten Kritik der entsprechenden Formulierungen R. Bultmanns ergeben und ihre Übereinstimmung mit dem anthropologischen Denken des Paulus noch zu untersuchen ist.

Wegen der Wichtigkeit dieser Frage wollen wir uns selbst einen Weg durch die vorgegebenen Paulinischen Aussagen bahnen. Die von Paulus durch den Begriff σῶμα beschriebene Sache ist nicht in jeder Hinsicht dem identisch, was wir mit dem Wort „Leib" meinen, obwohl „Leib" gewiß die beste Übersetzung von σῶμα ist. Doch sei im folgenden das deutsche „Leib" einfach anstelle und im Sinne von σῶμα verwandt, indem wir fragen: Welche Momente charakterisieren das Paulinische Leibverständnis? Für Paulus ist Leib nicht dasselbe wie Körper. Eine zunächst rein sprachliche Beobachtung macht das deutlich. Paulus sagt nämlich nie: die Glieder sind am Leibe, und nur einmal: der Leib hat Glieder (1Kor 12, 12); dafür sind für ihn die Glieder „im Leibe" (Röm 12, 4; 1Kor 12, 18), und der Leib ist Glieder, oder die Glieder sind der Leib — so jedenfalls die beachtenswerten Formulierungen in 1Kor 12, 14. 17. In 1Kor 12, 21 f. wird auch das Haupt zu den Gliedern bzw. zum Leibe gerechnet, so daß man also zusammenfassend sagen kann: Die Glieder sind Bestandteile des Leibes, sie sind Teilhaber des Leibes. σῶμα beschreibt also, räumlich gesehen, den ganzen Menschen vom Scheitel bis zur Sohle. Es ist aber zu fragen, ob dieser räumliche Aspekt für Paulus der wesentliche und entscheidende ist, ob also die Glieder deshalb im Leibe sind und der Leib deshalb Glieder ist, weil Leib eine räumliche Ganzheit verkörpert. Man wird feststellen dürfen, daß die Teilhabe der Glieder am Leibe weniger räumlich, sondern vielmehr zeitlich und geschichtlich gedacht ist. Der Leib ist insofern Glieder und die Glieder sind insofern im Leibe, als das Geschick und die Geschichte der Glieder zugleich das Geschick und die Geschichte des Leibes ist[14]. Das gilt sogar schon für die Glieder untereinander (vgl. 1Kor 12, 26).

[13] ThNT S. 192, vgl. S. 194.

[14] Aus dem Gesagten folgt, daß eine gemeinsame Geschichte zwei Leiber zu einem Leibe verbinden kann (vgl. 1Kor 6, 16). Von hier aus lassen sich weiter wichtige Verbindungs-

Im Begriff des Leibes sind also zugleich Geschick und Geschichte des Leibes mitgedacht. Was aber sind Geschick und Geschichte des irdischen Leibes in ihrer Ganzheit? Paulus würde antworten: Leben und Tod. Der irdische Leib ist sterblich (vgl. Röm 4,19; 6,12; 7,24; 8,10), er lebt und stirbt, und deshalb kann der Apostel Phil 1,20 sagen, er hoffe, daß wie immer, so auch jetzt Christus verherrlicht werde in seinem Leibe, sei es durch Leben oder durch Tod. Hieraus erhellt besonders, daß der Paulinische Leibbegriff im Blick auf Leben und Tod eine zeitlich-geschichtliche Ganzheit beschreibt.

Damit meldet sich zugleich das Problem, inwiefern und inwieweit der Leibbegriff den ganzen Menschen bezeichnet, inwieweit σῶμα also der Paulinische Personbegriff ist. Wer im Leibbegriff den Personbegriff sehen möchte, argumentiert gewöhnlich: da sich σῶμα an den meisten Stellen durch das entsprechende Pronomen ersetzen lasse, sei der Leib nichts anderes als die Person oder ein Ausdruck für den ganzen Menschen[15]. Es scheint aber, als sei diese Interpretation der Paulinischen Anthropologie in der Antithese gegen das speziell griechische Leibverständnis, welches σῶμα als Körperform faßt, zu weit gegangen. Jedenfalls ist derjenigen Argumentation mit Vorsicht zu begegnen, welche zwei Begriffe miteinander identifiziert, weil sie miteinander auswechselbar sind[16]. Wir lassen es also zunächst offen, ob σῶμα im Grunde genommen dieselbe Aussage wie das Personalpronomen macht, und fragen: In welchem Verhältnis steht der durch das Personalpronomen beschriebene Mensch zu seinem Leibe? oder, wenn wir den durch das Personalpronomen beschriebenen Menschen einfach „Ich" nennen: Welche Beziehung waltet zwischen dem Ich des Menschen und seinem Leibe? Überblickt man die Paulinischen Aussagen, so heben sich ganz klar und deutlich zwei Gruppen heraus. Die eine Aussagenreihe läßt das Ich über seinen Leib verfügen; sofern der Leib Glieder ist, ist er Instrument zum Tätigsein (vgl. Röm 1,24; 8,13; 12,1; 1Kor 6,18; 7,4; 9,27; 13,3)[17]. Andererseits aber existiert und wirkt entweder das Ich (1Kor 6,20; 2Kor 4,10a; 5,6; 12,2; Gal 6,17) oder eine dem Ich vorgeordnete Macht (Röm 6,12; 2Kor 4,10b; Phil 1,20) in dem Leibe, wobei Leib gewöhnlich durch ein Possessivpronomen näher bestimmt ist (vgl. noch Röm 4,19; 8,23). Wenn wir uns jetzt erinnern, daß der irdische Leib zugleich das dem Tod unterworfene Leibesleben bedeutet, dann steht also der Mensch einmal seinem Leibesleben gegenüber, andererseits aber ist er in dieses dem Tod unterworfene Leben eingeschlossen; ἐν σώματι als Begrenzung meint also nicht eine räumliche Gefangenschaft in der Körperform, sondern eine Begrenzung durch den Tod, und deshalb vernehmen wir die sehnsüchtige Frage: „Wer wird mich erlösen *aus* dem Leibe dieses Todes" (Röm 7,24)? Indem der Leib also Mächten unterworfen ist, die dem Menschen vorgeordnet sind, zeigt sich die Grundeinstellung paulinischer Theologie, in der der Mensch, ehe er Subjekt sein kann, Objekt ihn bestimmender Mächte ist. Es spielt dabei keine große Rolle, ob der Leib erst über das menschliche Ich den Mächten unterworfen oder diesen Mächten gleich direkt untergeordnet ist (beachte den vorhin beobachteten Wechsel von Ich und dem Ich vorgeordneten Mächten!). Welches sind die Mächte, die das Ich und damit auch den Leib bestimmen? Der Macht Gottes steht die Macht der Sünde und des Todes gegenüber. Daß der Tod den irdischen Leib bestimmt, kann bis zur Auferstehung der Toten nie anders werden, denn der letzte Feind, der Tod, ist noch zu überwinden (1Kor 15,26). Wenn aber der Leib von der Sünde bestimmt wird, so darf der Getaufte dies unter keinen Umständen zulassen (Röm 6,6.12). Der vom Tode gezeichnete Leib soll also der Herrschaft der Sünde entrissen werden (Röm 6,12). Ist das überhaupt möglich, wenn Tod und Sünde einen solch unauflöslichen Zusammenhang bilden (Röm 6,23)? Gerade das ist die eschatologische Situation des Glaubenden, daß in seinem sterblichen Leibe die Sünde nicht mehr herrschen darf, macht doch die Sünde den sterblichen Leib jetzt schon tot, das θνητὸν σῶμα schon jetzt νεκρόν und nimmt ihm damit die Möglichkeit, durch den Geist lebenlinien vom anthropologischen zum christologischen Leibbegriff ziehen (vgl. in Konsequenz von 1Kor 6,16 die Aussagen von Eph 5,31 f.): Die allen Getauften gemeinsame Geschichte von Kreuz und Auferstehung verbindet zu dem einen Christusleibe!

[15] Vgl. z. B. R. Bultmann, ThNT S. 190 f.; E. Käsemann, Leib und Leib Christi (Beiträge z. hist. Theologie 9), Tübingen 1933, S. 119.

[16] So können sich gewiß an vielen Stellen πίστις und ἀγάπη gegenseitig ersetzen, und doch ist der Glaube nicht dasselbe wie die Liebe.

[17] Vgl. noch Röm 4,19, wo der Leib als Instrument geschlechtlicher Betätigung gedacht ist. Der Leib ist wesentlich auch Geschlechtsinstrument (vgl. auch 1Kor 6,16).

dig gemacht zu werden[18]. Aber auch der irdische Leib des Christen ist sterblich, und darum gibt es Vollkommenheit erst mit der Erlösung von dem Leibe dieses Todes (Röm 7,24; cf. 8,23). Doch bedeutet die Sterblichkeit für den Christen etwas völlig anderes als für den Ungläubigen. Sein Sterben bekommt von dem Sterben Jesu seinen Sinn; sein Sterben ist dort mitgestorben worden (vgl. 2Kor 4,10; Gal 6,17).

Durch welche Macht geschieht der Sieg über die Sünde des sterblichen Leibes und schließlich über den Tod des sterblichen Leibes? Diesen Sieg hat Gott in Christo Jesu errungen. Nur um dieses Sieges willen ist die Mahnung möglich, die Sünde im Leibe nicht herrschen zu lassen. Gott schon ist der Schöpfer des Leibes (1Kor 15,38). Darum muß der Leib ihm zurückgegeben werden (Röm 12,1), und ebenso hat Christus, durch seinen Sieg zum Kyrios erhöht, rechtmäßigen Anspruch auf den Leib (1Kor 6,13b). Was will die Sünde noch im Leibe erreichen können, wenn mit dem Herzen geglaubt wird (Röm 10,10) und der Leib dazu da ist, damit Christus in ihm verherrlicht (Phil 1,20), Gott in ihm gepriesen werde (1Kor 6,20) und der Leib so bis auf die Wiederkunft Christi unsträflich bewahrt bleibt (1Thess 5,23)! Der Leib des Christen ist ja ein Tempel des heiligen Geistes (1Kor 6,19)! Schließlich und endlich aber wird Gott auch den sterblichen Leib überwinden und dem Menschen einen geistlichen Leib zuteilen (1Kor 15,40ff., cf. Phil 3,21 und Röm 8,11; vgl. auch 2Kor 5,1ff.).

Wir versuchen, die für die Auseinandersetzung mit R. Bultmann wichtigen Punkte zusammenfassend herauszuheben:

1. Das Ich verfügt über seinen Leib als das Ich, welches von sich aus diesem Leibe unauflöslich verhaftet ist[19]. Das Ich kann sich von seinem Leibe nicht dispensieren, ebenso natürlich nicht der Leib vom Ich. Das Ich partizipiert völlig am Leib, der Leib völlig am Ich, wobei aber das Ich der bestimmende Teil bleibt. Über diese Formulierungen darf man nicht hinausgehen; Leib und Ich sind trotz unbedingten gegenseitigen Zusammenhanges nicht identisch, und darum stellt es eine Grenzüberschreitung dar, wenn Bultmann im Leibbegriff das Selbstverhältnis des Menschen zum Ausdruck gelangen sieht. Das σῶμα stellt nur einen, vom Ich zu unterscheidenden, aber mit dem Ich notwendig zusammengehörenden Aspekt des Menschseins dar[20].

2. Damit ist freilich nicht bestritten, daß es für Paulus auch ein Selbstverhältnis gibt[21]. Bestritten ist nur, daß dieses Selbstverhältnis im Leibbegriff gesetzt ist.

3. Es ist aber weiter zu fragen, welche Bedeutung, von Paulus aus gesehen, dem Selbstverhältnis des Menschen zukommt. Unter formalem Aspekt ist für Bultmann das Selbstverhältnis die Struktur des Menschseins; sofern es aber um ein bestimmtes Selbstverhältnis geht, offenbart sich in diesem Selbstverhältnis

[18] Vgl. Röm 8,10ff. in der Auslegung von E. Käsemann, ebd. S. 123. — Weil der sterbliche Leib ein natürliches Gefälle zu Sünde und Tod besitzt, kann Paulus auch einmal von den Taten des Leibes wie von den Taten des Fleisches sprechen (Röm 8,13 in der ältesten Textüberlieferung).

[19] Allein in 1Kor 12,2 setzt Paulus die Möglichkeit einer Trennung von Ich und irdischem Leib voraus, aber nur zeitweilig in der Entrückung, ermöglicht durch die Allmacht Gottes, dem allein auch das Wissen um die Wirklichkeit dieses Vorgangs zufällt. Aber sonst gilt wirklich, daß nur das Ich im Leibe sich zum Leibe verhält — man beachte die erwähnten beiden Aussagereihen.

[20] Das belegen auch die Stellen, welche neben σῶμα noch andere Aspekte des Menschseins unterscheiden (vgl 1Kor 5,3; 7,34; 2Kor 10,10; 1Thess 5,23).

[21] Vgl. z.B. 2Kor 12,1ff. Man denke vornehmlich an alle reziproken verbalen Aussagen, sofern sie von einem Menschen in bezug auf ihn selbst gemacht werden.

das Wesen des betreffenden Menschen. Überschaut man demgegenüber die Begriffe, in denen Paulus das Wesen des Menschen zu beschreiben sucht — man denke an *κτίσις*, *δικαιωθῆναι* usw. —, so geht es in ihnen gerade nicht um ein menschliches Selbstverständnis, sondern um ein Verhalten Gottes zum Menschen, d.h. aber, das Wesen des Menschen offenbart sich zu allererst am Verhalten Gottes zum Menschen. Die grundlegende Bestimmung der Geschöpflichkeit zeigt das am deutlichsten. Gegenüber dem Verhalten Gottes zum Menschen ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst nur ein Phänomen des Menschlichen, welches seine Bestimmung erst vom Gottesverhältnis bekommt. Für das Verhältnis des Menschen zu seinem Leibe gilt das Entsprechende. Nur der kann ermahnt werden, seinen Leib zu einem Gott wohlgefälligen Opfer darzubringen, dem sich Gott in Christo Jesu gnädig erwiesen hat.

4. Die derart gegenüber Bultmann veränderte Sicht der Sachlage macht es notwendig, die Frage nach dem Kontinuum des Menschseins neu zu stellen, zuerst in der Form, ob im Paulinischen Leibbegriff ein formales Kontinuum des Menschseins greifbar wird. Stellt der Leibbegriff ein Kontinuum dar, wenn der irdische, sterbliche Leib in den geistlichen Leib verwandelt wird? Es würde einfach eine Vergewaltigung von 1Kor 15,35 ff. bedeuten, wenn man dort das Interesse an irgendeiner immanent-anthropologischen Kontinuität — und sei sie noch so neutral und formal — vorausgesetzt fände. Es geht Paulus vielmehr um die völlige Andersartigkeit des einstigen gegenüber dem jetzigen Leibe[22], und eben dies kommt auch in der Verbindung *σῶμα πνευματικόν* zum Ausdruck. Nimmt man zudem 1Kor 15,38 ernst — Gott gibt jedem einen Leib, wie er will —, so muß man in dem geistlichen Leib eine neue Schöpfung Gottes sehen. Der Paulus, welcher fragte: „Wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes?" hat gewiß kein Interesse an einem Kontinuum zwischen dem Leibe dieses Todes und dem geistlichen Leibe gehabt[23].

5. Innerhalb der sterblichen Leiblichkeit stellt sich jedoch dasselbe Problem noch einmal, sofern dieser Leib einmal ein Tempel der Sünde, zum anderen aber ein Tempel des Heiligen Geistes sein kann. Derselbe Leib kann also einmal Instrument der Sünde, zum anderen aber Instrument des Geistes Gottes sein. Aber ist derselbe Leib wirklich noch derselbe, wenn aus dem Leib der Sünde der dem Geiste Gottes folgende Leib geworden ist? Der von der Sünde beherrschte Leib ist doch jetzt schon tot, während der von der Sünde freigekämpfte sterbliche Leib seiner Verwandlung in den geistlichen Leib entgegengeht. So ist derselbe irdische Leib letztlich in der für ihn bestehenden eschatologischen Er-

[22] Darum erscheinen ständig die Adjektiva *ἄλλος* (siebenmal) und *ἕτερος* (zweimal), deshalb bewegt sich der ganze Abschnitt in Gegensätzen und Gegenüberstellungen. So gewiß Paulus — wie Bultmann richtig sieht (ThNT S. 194 f.) — an einer Leiblichkeit interessiert ist, so wenig setzt er eine immanent anthropologische Kontinuität voraus. Man beachte außerdem, daß Paulus in diesem Zusammenhang die Begriffe *σῶμα* und *σάρξ* miteinander auswechseln kann.

[23] Vgl. Röm 7,24. P. Biehl mit seinem Nachweis eines im Paulinischen Leibbegriff vorausgesetzten formalen Kontinuums (ebd. S. 357, Anm. 9) dürfte durch die obigen Ausführungen widerlegt sein.

wartung etwas völlig anderes als der Sündenleib. Man kann hier wohl eine Kontinuität vorausgesetzt finden, sofern der Leib des Christen zwar nicht tot, aber immerhin sterblich ist und es insofern eine Gemeinsamkeit zwischen dem Leib als dem Tempel der Sünde und dem Leib als dem Tempel des heiligen Geistes gibt; doch die Frage ist, ob das, was man dann gefunden hätte, Interesse und Intention des Apostels ist, so daß jene Kontinuität also nicht vom Apostel, sondern von uns vorausgesetzt wäre. Was Paulus bewegt, ist aber sicher nicht eine Kontinuität, sondern die Sehnsucht, daß das Alte neu wird[24]. Darum wäre das Interesse an einem immanent-anthropologischen Kontinuum der Leiblichkeit identisch mit dem Interesse an dem, was alt bleibt. So könnte ein aus dem Leibbegriff zu folgerndes Kontinuum wohl theoretisch erschlossen werden, dann aber nur gegen das Interesse und die Intention des Apostels; denn für Paulus gibt es hinsichtlich des irdischen Leibes nur zwei Möglichkeiten, nämlich daß er entweder von der Sünde und damit vom Tode beherrscht oder von Gott regiert wird und als solcher dann Glied im Leibe Christi ist.

6. Doch erhebt sich jetzt das weitere Problem, ob nicht das Verhältnis des Ich zu seinem Leibe das gesuchte Kontinuum darstellt. Sofern aber das von der Sünde bestimmte Ich den Leib als Instrument der Sünde verwendet, das vom Geiste Gottes getriebene Ich den Leib aber zum Lobpreise Gottes gebraucht, gibt es nur zwei grundverschiedene Verhältnisse des Ich zum Leibe, und ein diese beiden Verhältnisse überspannendes formales und neutrales könnte wiederum nur gegen die Intentionen der paulinischen Theologie theoretisch erschlossen werden.

7. In dem Versuch, die komplexe Problemlage möglichst vollständig zu erfassen, müssen wir schließlich noch erörtern, inwieweit das Ich-sagen-können des Menschen, also sein Ich, die Kontinuität des Menschseins verbürgt. Wie Röm 7 und Phil 3 deutlich machen, redet das neugewordene Ich von der schuldigen Vergangenheit anders als das alte Ich, d. h. das neue Ich macht von sich völlig andere Aussagen als das alte[25]. Sofern das alte Ich aber andere Aussagen von sich macht als das neue, muß das neue Ich selbst ein anderes sein als das alte. Damit aber sind gegen die Annahme einer formalen Ich-Struktur als Kontinuum dieselben Bedenken anzumelden wie bisher. Gewiß gibt es einen Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Ich, sofern das neue Ich um sein altes weiß. Aber die Frage ist, ob dieser Zusammenhang durch die Annahme eines immanent-neutralen Kontinuums einsichtig gemacht werden darf und insofern dann ontologisch beschreibbar wäre. Hat nicht Gott in der Zuwendung seiner Gerechtigkeit jeden organischen Zusammenhang zerschneiden wollen? Doch damit rühren wir an die überaus diffizile ontologische Problematik[26].

---

[24] 2Kor 5, 17; vgl. Gal 2, 20 a.

[25] Für die Auslegung von Röm 7 sei auf G. Bornkamm, Sünde, Gesetz und Tod (Röm 7), in: Das Ende des Gesetzes, München 1952, S. 51—69, hingewiesen.

[26] Obwohl gewiß nicht Bultmanns Anliegen, so wird doch das Offenbarungsgeschehen des Glaubens ontologisch als Wandlung des menschlichen Selbstverhältnisses beschrieben. Man muß eine solche Feststellung auch machen, wenn Bultmanns Anliegen davon nicht betroffen

8. Bei der Frage nach einem Kontinuum des Menschseins handelt es sich letztlich um ein systematisches Problem, dessen Beantwortung zwar aus dem Neuen Testament nicht direkt abgelesen werden kann, wohl aber in der Konsequenz des Neuen Testamentes und der ganzen Hl. Schrift gesucht werden muß. Sofern der Mensch auch als Sünder nicht aus seiner geschöpflichen Verantwortung gegenüber dem Schöpfer entlassen ist und trotz seiner Untreue seine physische Existenz der Treue seines Schöpfers zu verdanken hat, mag es schwerfallen, ein Kontinuum des Menschseins allein im Menschen selbst zu finden. Man kann darum nicht von der Kontinuität des Menschseins reden und von seinem Schöpfer, Erhalter und Erlöser schweigen. Will man also die Frage nach dem Kontinuum positiv beantworten, so wird man von dem Verhalten des Schöpfers zu seinem Geschöpf auszugehen haben und in der Geschöpflichkeit des Menschen die allein wesentliche Bestimmung einer anthropologischen Kontinuität sehen müssen[27].

IV.

Wie fragwürdig es rein exegetisch ist, die grundlegende anthropologische Struktur im Selbstverhältnis des Menschen zu erkennen, suchte der vorige Abschnitt aufzuweisen. Wir gehen aber noch einen Schritt darüber hinaus und machen auf die theologischen Konsequenzen aufmerksam, die sich ergeben, wenn sich das Heilsgeschehen auf Grund der formal angesetzten Anthropologie nur im Selbstverhältnis des Menschen abspielen kann. Ist das Selbstverhältnis des Menschen gewissermaßen der Horizont des Heilsgeschehens, so kann beinahe erwartet werden, daß der Begriff und die Sache der Liebe eine unter-

wird, ist es doch für die kritische Auseinandersetzung oft wichtiger, nicht nur nach dem „Anliegen" zu fragen, sondern vielmehr auch nach dem, was bei der Durchführung des Anliegens faktisch herausgekommen ist, in unserem Falle die Möglichkeit einer ontologischen Beschreibung des Glaubens. Gerade das aber ist das Problem, ob es eine solche Möglichkeit geben kann und darf und ob es also ein immanent-anthropologisches neutrales Kontinuum des Menschseins gibt. Ist die neue Existenz dann wirklich noch geglaubte, oder schreitet man in jenem Falle nicht vom Glauben zum Schauen? Wird der Satz, daß unser Leben verborgen ist mit Christus in Gott (Kol 3,3), hier noch ernst genommen? Von hier aus ist es unmöglich, die Kontinuität des Menschseins durch eine materiale Konstante im Sinne des katholischen Naturbegriffs zu sichern, ebensowenig aber ist es erlaubt, dasselbe durch die Annahme einer formalen Struktur erreichen zu wollen. Der Übergang vom alten zum neuen Menschen kann darum nicht als ein existentieller Akt allein beschrieben werden, und daß der Glaube auch eine existentiale Bedeutung besitzt, sofern er an der neuen Sprache des Glaubens mitwirkt, hat auch, wenn auch nicht radikal genug, E. Fuchs erkannt (vgl. Hermeneutik, Bad Cannstadt ²1958, S. 66; 134 ff.; eine eingehende Auseinandersetzung mit Fuchs würde an dieser Stelle zu weit führen). Im Blick auf 2Kor 4,7 darf man vielleicht formulieren: Der neue Mensch ist in, mit und unter dem alten Menschen verborgen, nichtsdestoweniger aber als geglaubter und erhoffter das, was die entscheidende Realität des Christen auf dieser Erde ausmacht (vgl. hierzu W. Matthias in EvTheol 17, 1957, S. 358 ff.). Der neue Mensch ist also weder das Produkt einer Addition von Natur und Übernatur, noch das Ergebnis der Wandlung eines Selbstverhältnisses innerhalb einer neutralen und formalen Struktur.

[27] Vgl. die Diskussion dieser Problematik bei O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955, S. 605 ff., außerdem E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Zürich ³1941, S. 54; 69; 166.

geordnete Rolle spielen werden. Freilich darf man hier nicht einem individualistischen Mißverständnis der Struktur des Selbstverständnisses verfallen. Wie für Heidegger so ist auch für Bultmann das Selbst oder das eigene Dasein ontologisch durch Mitsein strukturiert, so daß im Verhältnis zu sich selbst das Verhältnis zu anderen erschlossen ist[28]. So kann Bultmann von seinen Voraussetzungen aus die Sache der Nächstenliebe durchaus in den Blick bekommen, und gewiß weiß er als Exeget darüber viel Gutes und Wahres zu sagen, aber weil das Verhältnis zu anderen von vornherein, wenn auch ontologisch, unter das Selbstverhältnis subsumiert ist, ergibt sich eine Konzentration auf die Gehorsamsentscheidung des einzelnen[29]. An dieser Stelle sind die eintretenden Verschiebungen nur mehr dem Akzent nach deutlich zu machen. Es gibt aber einen Punkt, welcher schlagend zeigt, wie das formal angesetzte Schema in seinen Konsequenzen nicht mehr formal ist. Es handelt sich um die Liebe des Menschen zu Gott, welche in der Struktur des Selbstverhältnisses nicht mehr beschrieben werden kann, denn die Person Gottes bzw. Christi ist in den ontologischen Begriff des Mitseins nicht miteinbegriffen. Die Liebe zu Christus kann also dem Selbstverhältnis nicht mehr subsumiert werden, und darin liegt es wohl letztlich begründet, wenn Bultmann ihre Möglichkeit leugnet[30]. Dabei sieht er gewiß richtig, daß sich für Johannes die Gottesliebe als Gehorsam entfaltet[31], aber darf deshalb ihre Möglichkeit und Bedeutung exegetisch bestritten werden?

Doch damit nicht genug. Es meldet sich eine Gefahr für das theologische Denken, deren Konsequenzen bei Bultmann nicht ausgezogen vorliegen, weil er bestrebt ist, die anthropologische Struktur wirklich nur formal zu gebrauchen, und die materialen Bestimmungen dem Neuen Testament entnimmt. Welche Verschiebungen trotzdem entstehen, meinen wir in einem ersten Schritt einsichtig gemacht zu haben. Aber das Problem liegt noch tiefer. Die exegetisch von uns nicht zu bestätigende Voraussetzung, es gebe unabhängig vom Offenbarungsgeschehen eine Struktur des Selbstverhältnisses, diese letztlich philosophische Voraussetzung ist das *πρῶτον ψεῦδος*. Kann es nicht gerade sein, daß sogar diese Struktur der menschlichen Existenz angesichts der Offenbarung zerbricht? Und von hier aus kann und muß man jetzt fragen: Ist es nicht gerade der Grundfehler des Menschen, daß er sich zu Gott immer nur verhalten will, indem er sich zu sich selbst verhält[32]? Und muß nicht gerade diese Struktur zer-

[28] Vgl. Heidegger, SuZ S. 123: „Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer."

[29] Als wesentlichstes Moment des Paulinischen Glaubensbegriffes gilt die Gehorsamsentscheidung (vgl. ThNT S. 310 ff.).

[30] Bultmann schreibt in „Das Evangelium des Johannes" (KeK, Göttingen [11]1950): „Eine direkt auf Jesus gerichtete Liebe gibt es nicht (vgl. 14,15—24); die Liebe hätte ihn sonst nicht als den Offenbarer verstanden" (ebd. S. 404). Sollte dieses wirklich Jo 14, 15—24 zu entnehmen sein?

[31] Vgl. ThNT S. 427 ff.

[32] Vgl. z. B. G. W. F. Hegel: „Dieses Vernehmen seiner selbst ist das, was man Glaube

brochen werden[33]? Was ist der neue Mensch? Wir meinen, es ist der Mensch, zu welchem sich Gott in Christo Jesu so verhalten hat, daß dieser Mensch ein neues Verhältnis zu Gott, dem Nächsten und auch zu sich selbst empfangen hat. Der neue Mensch ist der Mensch, dem sich Gott gnädig erwiesen hat und erweist. Der neue Mensch ist auch in seiner „Struktur" etwas Neues, obwohl er ständig gefährdet ist, in die alte „Struktur" zurückzufallen. Die anthropologische Wesensbestimmung des Neuen Testaments ist es eben nicht, daß sich der Mensch zu sich selbst verhält, sondern der Mensch ist das Wesen, zu dem sich Gott in besonderer Weise verhält und verhalten hat.

Weil R. Bultmann aber das Verhalten Gottes zum Menschen im Rahmen des Verhaltens des Menschen zu sich selbst beschreiben will, darum entstehen für ihn immer an der Stelle große Schwierigkeiten, wo er von einem Verhalten Gottes zum Menschen reden *muß*. Wie unsicher er sich überhaupt dieser Frage ist, zeigen die folgenden Sätze aus seinem grundlegenden Aufsatz über die Entmythologisierung. „Wer behauptet, daß jedes Reden von einem Tun Gottes mythologisches Reden sei, der muß freilich die Rede von der Tat Gottes in Christus einen Mythos nennen. Aber diese Frage sei hier zurückgestellt. Selbst Kamlah hält die ‚mythische Rede' von Gottes Tun für philosophisch gerechtfertigt."[34] Immer wieder können wir beobachten, wie Bultmann mit dieser Frage theologisch ringt, besonders aber dort, wo er das Verhältnis von Gnade und Entscheidung zu fixieren sucht. Die existentielle Entscheidung, durch welche sich der Glaubende vom Ungläubigen unterscheidet, ist zugleich Tat Gottes. Wie ist es möglich, daß ein Begriff wie der der Entscheidung, der doch formal offensichtlich unter die Aktivseite des Imperativs gehört, sachlich das Passiv des Indikativs beschreibt[35]? Bultmann antwortet: Der „Glaubende kann seine Entscheidung, da er ihre Möglichkeit als Gnade erfährt, nur als Geschenk der Gnade selbst verstehen — aber eben gerade seine Entscheidung! ... so kann Pls sagen, daß der Glaube an Christus ‚geschenkt wird'... Ja, er kann geradezu prädestinatianisch reden ... Nimmt man solche Sätze von Gottes *προγινώσκειν*, *προορίζειν*, von der *ἐκλογή* und vom *σκληρύνειν* im Wortsinne, so eröffnet sich ein unlösbarer Widerspruch, denn ein Glaube, der von Gott außerhalb der Entscheidung des Menschen gewirkt ist, wäre offenbar kein echter Gehorsam. Gottgewirkt ist der Glaube insofern, als die zuvorkommende Gnade

nennt ... Im Glauben verhalten wir uns zu dem göttlichen Geist als zu uns selbst" (System und Geschichte der Philosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig ²1944, S. 178).

[33] Wie alte anthropologische Strukturen der damaligen Zeit bzw. der damaligen jüdischen Theologie, nämlich der Heilsvorrang des Mannes gegenüber der Frau, der Juden gegenüber den Griechen, im Offenbarungsgeschehen zerschlagen werden, will ja die ganze Paulinische Theologie verdeutlichen (vgl. Gal 3, 28 usw.).

[34] KuM I, S. 40, vgl. S. 48; 124.

[35] Vf. ist sich bewußt, daß der Begriff der Entscheidung bei Bultmann von der „Entschlossenheit" Heideggers (vgl. Anm. 2) her verstanden sein will. Er meint formal also das, was Heidegger den „Entschluß" nennt. — Es ist eigenartig, daß Bultmann oft die Sache des Indikativ durch Begriffe des Imperativ beschreibt und insofern nicht scharf genug zwischen Indikativ und Imperativ differenziert. Sollte dies mit der existenzphilosophischen Identifikation von Wesen und Sein zusammenhängen?

die menschliche Entscheidung erst ermöglicht hat, so daß sich diese selbst nur als Geschenk Gottes verstehen kann, ohne um deswillen ihren Entscheidungscharakter zu verlieren."[36] Damit sind wir an einem überaus kritischen Punkt der Theologie Bultmanns angelangt. Was wird uns gesagt? Wenn man bestimmte Stellen im Wortsinne versteht, dann eröffnet sich ein unlöslicher Widerspruch! Für wen? Für Paulus offensichtlich nicht, sonst hätte er sich wohl anders ausgedrückt, wohl aber für die Theologie R. Bultmanns und ihren anthropologischen Ansatz. Was soll es schließlich heißen, wenn wir hören, daß Paulus „geradezu prädestinatianisch" rede? Ist der Glaube eine Tat Gottes oder ist er es nicht? Die Antwort Bultmanns ist weder ein klares Ja noch ein klares Nein, denn die Glaubensentscheidung impliziert ja nur, daß der Glaube die Entscheidung als Geschenk *versteht*. In diesem Falle wird der Glaube konsequent im Rahmen des Selbstverständnisses gedacht: Der Glaubende versteht sich als Beschenkter! Zu seinem Selbstverständnis gehört es, daß sein Glaube Geschenk ist, und die Berechtigung solchen Selbstverständnisses liegt darin, daß die Tat Gottes in Christo als gratia praeveniens der Glaubensentscheidung vorausgeht. Aber daß der Glaube Tat Gottes *ist*, das kann eben auf Grund der gemachten Voraussetzungen klar und eindeutig nicht gesagt werden. Es ergibt sich also, daß der hermeneutische Ansatz Bultmanns sich nicht nur de jure, sondern auch de facto an den Texten ärgern muß. Wenn man schließlich noch bedenkt, daß die eben zitierte Aussagenreihe aus der Bultmannschen Analyse des Paulinischen Glaubensbegriffs stammt und daß Paulus nie in der Form des Imperativs zum Glauben aufruft, sondern sowohl Verb wie Substantiv nur im Rahmen des grammatikalischen Indikativs erscheinen läßt, dann wird man an der Benutzung des Begriffes der Entscheidung in diesem Zusammenhang überhaupt irre. Gesetzt den Fall, für Paulus wäre das Moment der gehorsamen Glaubensentscheidung wichtig gewesen, so hätte er gewiß wenigstens einmal seine Gemeinden zum Glauben aufgerufen. Für Paulus kommt eben nicht der Mensch zum Glauben, sondern der Glaube kommt zum Menschen[37] und das Wort Gottes stellt den Menschen nicht nur in die Entscheidung, sondern aus dem Tod in das Leben. Damit sei nicht gesagt, daß die Tat Gottes am Menschen nicht als Entscheidung beschrieben werden könnte, aber in einem solchen Falle fügt Paulus sogleich hinzu: „Denn Gott ist der, welcher in euch sowohl das Wollen wie das Vollbringen wirkt, zu seinem Wohlgefallen."[38]

V.

Die gesamte Problemlage, wie sie bisher entfaltet wurde, bekommt noch schärfere Konturen, wenn wir jetzt die gnoseologische Seite des Bultmannschen

[36] ThNT S. 325 f. [37] Vgl. Gal 3, 23 ff.

[38] Phil 2, 13. Darum ist es wirklich gefährlich, mit Bultmann zu sagen, ein Glaube, der außerhalb der Entscheidung des Menschen gewirkt sei, sei kein echter Gehorsam (ThNT S. 325). Unechter Gehorsam im Paulinischen Sinne ist vielmehr die Knechtschaft unter dem Gesetz, und beruht diese nicht gerade auf der Entscheidung des Menschen?

Ansatzes in den Blick nehmen. Wir erinnern uns: Es war dem Ungläubigen wohl möglich, die Existenzmöglichkeit des Glaubens zu erkennen, nicht aber, sie zu realisieren. Damit wird ein eigentümliches Faktum deutlich: das Verhältnis von Erkennen und Sein ist ungeklärt, jedenfalls im Ansatz. Zwar weiß der Exeget Bultmann um das Charisma der Erkenntnis[39], aber im Ansatz wird dies nicht beherzigt. Im Ansatz ist die Erkenntnis Möglichkeit des Menschen, nicht des Geistes Gottes. Woran liegt diese Unklarheit? Sie hat ihren Grund an dem wieder material wirksam werdenden formalen anthropologischen Ansatz, der (zunächst) nur von einem Verhalten des Menschen zu sich selbst weiß. Darum kann der Mensch die Existenzmöglichkeit der πίστις wohl erkennen, aber nicht sein. Der Satz des Anselm von Canterbury „Credo, ut intelligam", den R. Bultmann in seiner Weise beachtet, wenn er schreibt: „Die Erkenntnis ist als besondere Bewegung der πίστις ein χάρισμα, eine Gabe des Geistes"[40], gilt nicht im Ansatz. Dort müßte jener Satz heißen: Intelligo, ut credam.

Man kann sich demgegenüber den gnoseologischen Sachverhalt des Neuen Testaments vor Augen führen, indem man dem Verbum γινώσκειν und dem dazugehörigen Substantiv γνῶσις in ihrer theologischen Verwendungsweise nachgeht. Für das Neue Testament wie für die ganze Heilige Schrift ist es charakteristisch, daß sowohl der Mensch im Hinblick auf Gott als auch Gott im Hinblick auf den Menschen Subjekt des Erkennens sein kann[41]. Zwischen beidem besteht offensichtlich ein gewichtiger Zusammenhang, wie er am eindrucksvollsten in Gal 4,9 zum Ausdruck gebracht ist. Dort spricht Paulus die Galater an als solche, die jetzt Gott erkannt hätten, vielmehr aber von Gott erkannt wären[42]. Erkennen ist in diesem Zusammenhang gewiß keine theoretisch-wissenschaftliche Beschäftigung, sondern ein Anerkennen, welches seinerseits auf dem erwählenden und liebenden Erkennen Gottes beruht. So ist Erkennen für das Neue Testament etwas höchst Praktisches, und wo der Lebensbezug des Erkennens verlassen wird — wie etwa in der Gnosis —, da wird diese Beziehung sofort wiederhergestellt, indem man die Erkenntnis dem Glauben und der Liebe streng zuordnet und unterordnet[43]. Erkennen und Sein dürfen also nie und nimmer auseinandertreten. Das gilt auch und besonders dann, wenn γινώσκειν ein „theologisches" Erkennen wiedergibt, wenn es sich um Erkenntnis des Geheimnisses Christi handelt[44]. Erkenntnis in diesem Sinne gibt es für den Christen nur, weil und sofern er den Geist Gottes empfangen hat[45] und dieser Geist in alle Wahrheit leitet[46]. Das Erkennen des Glaubenden ist darum zugleich Gabe des Geistes[47], indem es aus dem Glauben kommt und in der Liebe geschieht; denn allein Glaube, Liebe und Hoffnung bestehen im Gericht, während die Er-

---

[39] Vgl. ThNT S. 321 ff. [40] ThNT S. 322.
[41] Vgl. für den alttestamentlichen Gebrauch Bultmann in ThW I, S. 696 ff.
[42] Vgl. 1Kor 8,1 ff.; 13,12, für Gott als Erkennenden noch Röm 11,33, schließlich auch Mt 7,23.
[43] Vgl. Bultmann in ThW I, S. 707; 709 f.
[44] Kol 2,2. Vgl. Bultmann in ThW I, S. 708.
[45] 1Kor 2,6 ff. [46] Jo 16,13. [47] 1Kor 12,8, vgl. 1Kor 1,5; 2Kor 8,7.

kenntnis über ein Stückwerk nie hinausgelangt, solange die Vollendung noch aussteht[48]. So nimmt die Erkenntnis des Christen in besonderer Weise an seiner eschatologischen Existenz teil, in welcher das Vollkommene noch erwartet wird, die Erlösung in Christo Jesu aber schon geschehen ist. In diesen Sätzen hoffen wir, den gnoseologischen Sachverhalt des Neuen Testaments richtig beschrieben zu haben. Zu diesem Sachverhalt aber steht der hermeneutische Ansatz R. Bultmanns in einem krassen Widerspruch, und es wiederholt sich damit nur, was wir ständig zu beobachten genötigt waren: Bultmann kann sich für seine Exegese wohl auf seine Hermeneutik berufen, aber er kann sich für seine Hermeneutik nicht auf das Neue Testament berufen, jedenfalls nicht auf Paulus.

Um dessentwillen muß man dabei bleiben, daß das theologische Erkennen seine Wurzel allein im Glauben besitzt. Es kommt von dem Erkanntwerden durch Gott her und ist gewissermaßen Antwort darauf. Anders ist die Erkenntnisbemühung des Paulus auch gar nicht zu verstehen. Die Wurzel seines Erkennens und Verstehens ist der Glaube an Jesus Christus. Gewiß, auch er ist nicht ohne hermeneutische Voraussetzungen, hat er doch selbst nach seiner Bekehrung zwanglos die rabbinische Hermeneutik benutzt[49]. Sein Erkennen und Verstehen verläuft insofern innerhalb der Gegebenheiten seiner Zeit, aber es ist nicht von diesen Gegebenheiten. Seine Theologie steht und fällt nicht mit der Gültigkeit der rabbinischen Hermeneutik, denn diese ist nicht die Wurzel seines Erkennens — Paulus ist ja auch nicht durch Anwendung rabbinischer Auslegungsregeln zum Glauben gekommen —, sondern nur das Mittel, seinen Glauben als Erkenntnis durch Auslegung des Alten Testaments auszuweisen. Diesen Sinn haben hermeneutische Voraussetzungen: sie sind ein Instrument, den unausweisbaren Glauben in seiner Rechtmäßigkeit als Erkenntnis auszuweisen. Der Glaube nimmt hermeneutische Gegebenheiten in Dienst. Deshalb dürfen sie dem Glauben nicht widersprechen. Weil die hermeneutischen Voraussetzungen Bultmanns diese Bedingung aber nicht erfüllen, indem sie dem Glaubenszeugnis des Paulus widersprechen, sind sie als unsachgemäß fallen zu lassen.

Nichtsdestoweniger gebührt Bultmann das Verdienst, auf das Problem der Voraussetzungen einer Exegese in überaus fruchtbarer Weise aufmerksam gemacht zu haben. Ich sehe sein Verdienst vor allem darin, daß er nach einer leitenden Fragestellung gesucht hat, unter der die Schrift recht verstanden wird. Diese leitende Fragestellung ist für Bultmann die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen. Er hat mit allen Mitteln versucht, diese Frage-

---

[48] 1Kor 13.

[49] Seine Briefe lassen das immer wieder erkennen (vgl. O. Michel, Paulus und seine Bibel, Gütersloh 1929, besonders S. 53, 84), und wenn die Auferstehung Christi *κατὰ τὰς γραφάς* (1Kor 14, 4, vgl. zur Auslegung H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1956, S. 127 ff.) geschah, so ist diese Aussage gewiß nicht ohne rabbinische Auslegungsverfahren gemacht. Vgl. noch G. Bornkamm, Faith and Reason in Paul's Epistles. New Testament Studies 4, 1958, S. 93—100, jetzt auch unter dem Titel „Glaube und Vernunft bei Paulus", in: Studien zu Antike und Urchristentum, München 1959, S. 119—137.

stellung als sachgemäß zu erweisen — wie wir glauben, ohne Erfolg. Aber die Frage nach der leitenden Fragestellung, unter der die Heilige Schrift selbst verstanden sein will, ist mit einer Kritik Bultmanns gerade nicht erledigt, sondern vielmehr neu gestellt. Wir meinen nach allem bisher Gesagten, daß die leitende Fragestellung, der sich ein Verständnis der Schrift erschließt, die Frage nach dem Verhalten Gottes zum Menschen ist, weil dies die Fragestellung ist, unter der die Schrift selbst verstanden sein will[50]. Aufgabe der Einzelexegese ist es dann, innerhalb dieser leitenden Fragestellung die besondere Fragestellung zu finden, unter der ein bestimmter Text oder ein bestimmter Vers verstanden sein wollen und verstanden werden — selbstverständlich im Zirkel des Verstehens! Es mag dann auch Texte geben, die auf ein Selbstverständnis des Menschen zu befragen wären wie vielleicht Röm 7, aber dann nur — und gerade Röm 7 ist nicht anders zu begreifen, wenn man Vers 24 vor Augen hat — innerhalb der angegebenen Frage nach dem Verhalten Gottes zum Menschen[51].

---

[50] Wir nehmen an dieser Stelle Gedanken auf, die G. Gloege in anderer Weise schon 1953 ausgesprochen hat (vgl. Mythologie und Luthertum, Berlin 1953, S. 94 ff.).

[51] Innerhalb dieser Fragestellung muß schließlich auch die Frage nach dem Mythos im Neuen Testament entschieden werden. Es sei dahingestellt, ob Bultmanns Behauptung, im Mythos spreche sich ein menschliches Selbstverständnis aus, richtig oder falsch ist. Gesetzt den Fall, es sei dies der ursprüngliche Sinn des Mythos, so bleibt immer noch zu fragen, ob dieser Sinn auch für das Neue Testament gelten kann und darf. Könnte es nicht sein, daß die im Neuen Testament begegnende mythische Aussage von dem Verhalten Gottes zum Menschen, von der Wirklichkeit Gottes als der alle menschliche Wirklichkeit begründenden, schaffenden und erlösenden reden und künden will? Damit hätte man schon im Ansatz die kritische Distanz der neutestamentlichen mythischen Aussagen gegen alle heidnische Mythologie zu wahren gesucht!

Figuraldeutung und Geschichtlichkeit[1]

Von Martin Henschel

Friedrich Gogarten hat Rudolf Bultmann zu dessen 70. Geburtstag einen Aufsatz mit dem Titel „Das abendländische Geschichtsdenken" gewidmet[2], in dem es letztlich darum geht, Möglichkeit und Wirklichkeit des christlichen Glaubens innerhalb der modernen Geistessituation herauszuarbeiten. Wie in mehreren seiner letzten Veröffentlichungen zeigt er auch hier das doppelte Verhältnis, in dem der Glaube als das „Sich-der-Zu-künftigkeit-Gottes-Aussetzen" steht: einerseits die positive Beziehung zum säkularen Denken, das die Frage nach der Zukunft immer wieder stellt, um sie immer wieder offen zu lassen; andererseits die kritische Abgrenzung gegenüber dem Säkularismus, der in den Spielarten des oberflächlich-optimistischen Fortschrittglaubens oder der nihilistischen Skepsis auftreten kann. Nicht mit diesen Gedanken Gogartens, die im letzten Drittel seiner Arbeit entwickelt werden, will ich mich hier vornehmlich beschäftigen. Denn das hieße, sich mit seiner Lebensarbeit überhaupt auseinanderzusetzen. Dafür wäre der erwähnte Artikel als Grundlage zu schmal. Das Besondere dieses Aufsatzes ist es nun aber, daß Gogarten seine auch sonst vertretenen Thesen entfaltet als „Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach ‚Mimesis'"[3]. In diesem Buche ist es der Begriff der „Figuraldeutung", der Gogarten zum Anlaß wird, seine eigene Problematik vorzutragen.

Ich gedenke im Folgenden so vorzugehen, daß ich (1) einen ganz knappen Überblick über Auerbachs Mimesis gebe mit etwas breiterer Ausführung der für die Auseinandersetzung mit Gogarten wichtigen Partien. Die ganze Brillanz und der Reichtum des glänzend geschriebenen Buches können nicht im entferntesten auch nur angedeutet werden. Auch Gogartens Referat in ZThK ist zwar im Inhaltlichen viel reichhaltiger, aber es kann nach seinem eigenen Zeugnis (G. 276) die Lektüre des Buches selbst nicht voll ersetzen. (2) wird dann Gogarten mit seiner an Auerbach anknüpfenden Fragestellung zu Wort kommen. Und schließlich soll (3) die Diskussion Auerbach-Gogarten kritisch aufgenommen werden.

1. *Erich Auerbach*

Erich Auerbach schreibt die „Geschichte der literarischen Eroberung der modernen Wirklichkeit"[4]. Er fragt nach der jeweiligen „Interpretation des Wirk-

[1] Referat auf der V. Zentralen Arbeitstagung wissenschaftlicher Aspiranten der Theologischen Fakultäten der DDR am 23. Mai 1958 in Leipzig.

[2] ZThK 51 (1954) S. 270—360; im folgenden nur mit Seitenangabe mit vorgestelltem G. zitiert.

[3] So lautet Gogartens Untertitel.

[4] Erich Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946) S. 316. Künftige Zitate daraus: A. mit Seitenzahl.

lichen durch literarische Darstellung oder ‚Nachahmung'" (A. 494). Er geht dieser Frage nach in 19 Kapiteln (übrigens gliedert auch Gogarten — wohl zufällig? — in 19 Abschnitte), in denen er ausgewählte Stücke abendländischer Literatur interpretiert. Der Bogen erstreckt sich (ich nenne nur die wichtigsten Namen) von Homer über Petronius, Apuleius, Gregor von Tours, das Rolandslied, mittelalterliche Romane und Mysterienspiele, Dante, Boccaccio, Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Schiller, Stendhal, Zola bis hin zur Romanliteratur der Gegenwart, repräsentiert durch Virginia Woolfe.

Auerbachs Frage lautet: Wie ist der moderne Realismus entstanden, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die alltägliche menschliche Wirklichkeit in „einem ernsten und bedeutenden Zusammenhang darzustellen". Sein Problem ist die „Vereinigung von Alltäglichkeit und tragischem Ernst" (A. 268). Denn die antike Klassik verfährt nach einer Stiltrennungsregel, gemäß der das „alltäglich und praktisch Wirkliche nur im Rahmen einer niederen oder mittleren Stilart, das heißt entweder als grotesk komisch oder als angenehme, leichte, bunte und elegante Unterhaltung seinen Platz in der Literatur haben" darf (A. 494). Das Tragische, Erhabene und Problematische (also der Gegenstand des Hohen Stils) spielt sich nie im Kreise des Alltäglichen ab. Der moderne Realismus dagegen „mischt". Er beschreibt die alltägliche Wirklichkeit, nun aber nicht, wie es die Stiltrennung verlangt, komisch, sondern indem er sie ernst, in „bedeutendem Zusammenhang" nimmt: „Ernster Realismus".

Der moderne Realismus in der Literatur hat einen Vorläufer im Mittelalter. „Die Schranken, welche die Romantiker und Realisten damals (im 19. Jh.) einrissen, waren erst gegen Ende des 16. und im 17. Jahrhundert von den Anhängern einer strengen Nachahmung der antiken Literatur aufgerichtet worden. Vorher, sowohl während des ganzen Mittelalters wie auch noch in der Renaissance, hatte es einen ernsten Realismus gegeben." (A. 495.) „Der erste Einbruch in die klassische Theorie" der Stiltrennung „war die Geschichte Christi mit ihrer rücksichtslosen Mischung von alltäglich Wirklichem und höchster, erhabenster Tragik" (A. 495). Die hiermit gegebene Stilmischung wird im Mittelalter durchgehalten durch die sogenannte Figuraldeutung.

Was es damit auf sich hat, werden wir gleich sehen. Zuvor muß hier nur ein Exkurs eingeschaltet werden, der die Möglichkeit der Figuraldeutung nach ihrer Herkunft bestimmt, und der für das spätere Gespräch mit Gogarten Bedeutung hat. Im ersten Kapitel „Die Narbe des Odysseus" vergleicht Auerbach in stilkritischer Analyse eine Szene aus dem 19. Gesang der Odyssee (Fußwaschung des heimgekehrten, aber noch nicht erkannten Odysseus durch die Schaffnerin Eurykleia) mit einer Erzählung des AT (Gen. 22: Isaaks Opferung)[5]. Die Analysen sind in einer solchen Prägnanz gegeben, daß man ent-

[5] Auerbach geht selbstverständlich auf seine, des Literarhistorikers Weise an die Phänomene heran. Von dieser Sicht der Dinge aus ist seine Anschauung durchaus legitim, nach der etwa eine bestimmte Gottesvorstellung — grob gesprochen — das Ergebnis bestimmter Fähigkeiten ist, die Wirklichkeit so oder so darzustellen. Wir Theologen sind geneigt, dieses Beziehungsverhältnis umzukehren. Das aber ist nur ein Ausdruck dafür, daß die literar-

weder — falls man Einzelbeobachtungen anführen will, die das Gesamturteil begründen — nahezu alles abschreiben muß, oder daß man, auf eine nähere anschauliche Begründung verzichtend, nur das Ergebnis des Vergleichs vorführen kann. Ich gehe hier den zweiten Weg (der Kürze halber und um zum Selbst-Nachlesen aufzufordern), indem ich ein Schema in Stichworten gebe.

Homer	AT
1. Alles spielt hellausgeleuchtet, klar umschrieben (Epitheta!) im *Vordergrund*, ohne Spannung, in epischer Breite.	Der Vorgang vollzieht sich in spannungsreicher Kürze. Nur das Allernotwendigste wird voll beleuchtet, wesentliche Zusammenhänge im Dunkeln gelassen. Allem eignet *Hintergründigkeit*.
2. Es herrscht absolute *Gegenwart*.	Die Hintergründigkeit zeigt sich in der *Zeitenperspektive*. Bei aller Konzentration auf die aktuale Gegenwart ist der Spannungsbogen von der Vergangenheit zur Zukunft nicht abgeblendet.
3. Anspruch auf *Unterhaltung;* nur für die Dauer des Hörens wird der Hörer beschäftigt, *bezaubert*.	Anspruch auf gültige *Wahrheit*, die die Zukunft des Hörers prägen, *unterwerfen* will.
4. Die Helden sind immer schon *fertig*.	Individuelle Lebens*entwicklung* als Formung, Knetung durch Gott auf Grund der einmaligen Erwählung für exemplarische Rolle.
5. Sozialer Rahmen: Die wenigen auftretenden Angehörigen des *Volkes* (im Unterschied zur herrschenden Schicht) haben *keine eigene Meinung und Bedeutung*.	Das *Volk spielt* (mindestens seit dem Auszug aus Ägypten) entscheidend *mit*.
6. Stiltrennung in Vorbereitung.	Stiltrennung völlig unbekannt.

Von dieser Gegenüberstellung sind für unseren Zusammenhang besonders wichtig die Punkte 1, 2 und 4.

In dem Grundcharakter der Hintergründigkeit, den Auerbach vom biblischen Stil behauptet, ist die Figuraldeutung begründet. Weil das in den biblischen Geschichten berichtete Geschehen sich in dieser spannungsvoll-unabgeschlossenen Hintergründigkeit nicht selbst genügt, „darum verlangt es nach grübelnder Vertiefung und Ausdeutung, es ruft sie herbei" (A. 20).

kritische Methode in der Theologie nicht zureicht. Andererseits bedeutet das aber auf keinen Fall, daß Auerbachs Beobachtungen einfach falsch oder doch ohne theologisches Interesse wären. Im Gegenteil — und hier stimme ich Gogarten vollkommen zu — sollten die von dem Philologen Auerbach erzielten Ergebnisse, gerade weil sie „von außen" her gemacht sind, unsere besondere Beachtung verdienen.

Im zweiten Kapitel greift Auerbach in erneutem Stilvergleich[6] vor allem die beiden letzten Punkte des eben angeführten Schemas auf. An Hand der Petroniusstelle wird aufgezeigt, wie, trotz höchst entwickelter Stilmittel, es nicht gelingt, die Darstellung wirklich so zu geben, daß der geschichtliche Hintergrund des behandelten Gegenstandes in Blick käme. Das ordinäre Prassertum der neureichen Gesellschaft der ersten Kaiserzeit wird nicht als ernstes Problem genommen, sondern nur in überaus geschickter Komik verulkt. Ähnlich steht es bei Tacitus, der zwar in einer Revolte der Legionäre einen Vertreter des „Volks" zu Wort kommen läßt; aber die von diesem vorgebrachten Gründe für die Meuterei werden vom Geschichtsschreiber Tacitus von vornherein als illusionäre Vorwände moralistisch abgetan. Der Gedanke, daß im niederen Volk etwas geschichtlich Bedeutsames entstehen und sich abspielen könne, ist ihm unerreichbar.

Ganz anders wird im NT das Entstehen einer die Geschichte bewegenden Kraft im untersten Volk dargestellt[7]. Petrus, in dessen Leben sich ein „Pendelausschlag" (A. 48) gewaltigsten Ausmaßes vollzieht, ist „nicht eine nur zur ‚illustratio' dienende Staffagefigur", sondern „im höchsten und tiefsten, im tragischsten Sinne ein Bild des Menschen" (A. 47). Und Petrus ist nur ein Beispiel für die unerhört neue Art, in der das ganze NT das Entstehen „einer geistigen Bewegung in der Tiefe des alltäglichen Volkes, mitten aus dem zeitgenössischen alltäglichen Geschehen heraus" beschreibt (A. 49). Beliebige (und möglichst viele beliebige) Menschen werden dargestellt, wie sie gleichsam zufällig in den Strudel dieser Bewegung geraten und sich ihr gegenüber in allem Ernst zu entscheiden haben (A. 50).

Für unser Thema von Bedeutung ist die Erkenntnis, daß es biblischem Denken im Unterschied zum griechischen gegeben ist, das menschliche Geschehen, wie es sich wirklich alltäglich vollzieht, zu beschreiben, ohne es zu verharmlosen. Das geschieht dadurch, daß alles Geschehen in Konfrontation mit dem hintergründig bleibenden Gott gedacht wird. Damit bekommt das Geschehen selbst den Charakter der Hintergründigkeit. Die Menschen „haben mehr Zeiten-, Schicksals- und Bewußtseinstiefe" (A. 16). Behaftet in einem sie ganz in Anspruch nehmenden Ereignis haben sie doch die vergangenen Erfahrungen mit Gott nicht spurlos vergessen und sind sie gespannt auf die Zukunft hin. So ermöglicht die Hintergründigkeit gerade erst, geschichtliche Geschehenszusammenhänge realistisch darzustellen. Bei Homer dagegen, wo alles in voller Gegenwart erscheint, herrscht im Grunde überhaupt keine Zeit. Die zwanzig Jahre der Abwesenheit des Odysseus bieten zwar Raum für viele Geschichten da und dort, aber nicht für die Entwicklungs- und Lebensgeschichte des Helden. In der offenen Hintergründigkeit, mit der das Alte und das Neue Testament die menschliche Wirklichkeit beschreiben, gründet nach Auerbach die Figural-

[6] Diesmal zwischen je einem Stück aus dem Petroniusroman „Das Gastmahl des Trimalchio" und Tacitus' Annalen einerseits, der Verleugnung Petri (Mk 14, 66 ff.) andererseits.

[7] Vgl. dazu auch G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (1956) S. 50.

deutung, denn — ich wiederhole den entscheidenden Satz — dies so berichtete Geschehen verlangt „nach grübelnder Vertiefung und Ausdeutung, es ruft sie herbei" (A. 20).

Was versteht nun Auerbach unter diesem Begriff? Er sagt so: in der figuralen Anschauung „bedeutet ein auf Erden geschehender Vorgang, unbeschadet seiner konkreten Wirklichkeitskraft hier und jetzt, nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch einen anderen, den er vorankündigt oder bestätigend wiederholt" (A. 495). Einige weitere Zitate[8] mögen das dabei Vorgestellte erläutern: Figuraldeutung „stellt einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen her, in dem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeutet, das andere dagegen das eine einschließt oder erfüllt. Beide Pole der Figur sind zeitlich getrennt, liegen aber beide, als wirkliche Vorgänge oder Gestalten, innerhalb der Zeit; sie sind beide in dem fließenden Strom enthalten, welcher das geschichtliche Leben ist, und nur das Verständnis, der intellectus spiritualis, ist ein geistiger Akt."[9] „Die geschichtlich-wirklichen Figuren sind geistig zu deuten (spiritaliter interpretari), aber die Deutung weist auf eine fleischliche, also geschichtliche Erfüllung (carnaliter adimpleri ...) — denn es ist eben die Wahrheit Geschichte oder Fleisch geworden" (fig. 454). *„Figura ist etwas Wirkliches, Geschichtliches, welches etwas anderes, ebenfalls Wirkliches und Geschichtliches darstellt und ankündigt"* (fig. 451).

Diese Vorstellung[10] ist im 4. Jh. allen lateinischen Kirchenvätern geläufig (fig. 454). Sie läßt sich auf Paulus[11] zurückverfolgen, der mit ihrer Hilfe das AT „aus einem Gesetzbuch und einer Geschichte Israels zu einer einzigen großen Verheißung und Vorgeschichte Christi" verwandelte (fig. 466). Dabei setzte er „die zu seiner Zeit in jüdischen und hellenistischen Kreisen längst übliche allegorische Erklärungsmethode in eine realprophetische" um (fig. 466)[12]. Auerbach hat hier von sich aus das entdeckt, was man in der Theologie gewohnt ist Typologie zu nennen.

Aus dem zweistufigen Schema bei Paulus (Figur = AT, Erfüllung = Christusgeschehen) wird bald ein dreistufiges, in dem die Erfüllung in Christus selbst wieder als Epiphanie auf die vollendende Parusie hinweist (fig. 458). In diesen figuralen Rahmen kann nun jedes beliebige Geschehen so einbezogen werden, daß man in ihm eine Figur künftiger Erfüllung versteht, jedes Geschehen kann auf diese Weise unbeschadet seiner innergeschichtlich beliebigen Wirklichkeit mit weltgeschichtlicher Bedeutung erfüllt werden. Der spirituale Deutungsakt (z. B. 1. Kor. 10: Taufe im Schilfmeerdurchzug) setzt eine Verbindung der

[8] Zum Teil aus dem speziell diesem Thema gewidmeten Aufsatz Auerbachs „figura" in Archivum Romanicum 22 (1938) 436—489. Zitiert: fig. mit Seitenangabe.

[9] A. 77, von Auerbach selbst zitiert aus fig. 468.

[10] Ich folge weiterhin dem Aufsatz „figura", den Gogarten nicht berücksichtigt hat.

[11] Auerbach nennt 1. Kor. 10, 6. 11; Gal. 4, 21. 31; Kol. 2, 16 f.; Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 21; 2. Kor. 3, 14; auch Hebr. 9, 11 ff.

[12] Dagegen entkleidet die etwa durch Philo repräsentierte *allegorische* Interpretation die alttestamentlichen Geschichten ihres Geschehenscharakters zugunsten bloß abstrakt-moralischer Bedeutsamkeit. Vgl. fig. 470.

Figur und der Erfüllung voraus, die „nicht vorwiegend als zeitliche oder kausale Entwicklung angesehen (wird), sondern als Einheit innerhalb des göttlichen Plans, dessen Glieder und Spiegelungen alle Vorgänge sind; ihre unmittelbare irdische Verbindung untereinander ist von geringerer Bedeutung, und die Kenntnis derselben ist für die Interpretation zuweilen ganz entbehrlich" (A. 495 f.)[13]. Diese Figuraldeutung ermöglicht den „ernsten Realismus" des Mittelalters. Jedes beliebige Schicksal (Realismus) nimmt durch seine figurale Einordnung in den Rahmen des göttlichen Plans an weltgeschichtlicher Bedeutung (Ernst) teil.

Die glänzende Vollendung dieser Methode beschreibt Auerbach in seinem Dantekapitel (A. 185 ff.). Bei Dante gewinnt aber zugleich der irdische Realismus, also das Interesse an der Figur, ein solches Übergewicht, daß gerade in der Verwirklichung der Figuraldeutung der umspannende Rahmen zerbricht. „Die figurale Einheit der irdischen Welt ist in dem Augenblick zerbrochen, wo sie, bei Dante, volle Beherrschung der irdischen Wirklichkeit gewonnen hatte; die Beherrschung der Wirklichkeit in ihrer sinnlichen Vielfalt blieb errungen, aber die Ordnung, in die sie gefaßt war, ist nun verloren" (A. 220). Dies nun, die fehlende Figuraldeutung, unterscheidet den modernen Realismus vom mittelalterlichen bis einschließlich Dante[14].

2. *Friedrich Gogarten*

Auerbachs Gesamtkonzeption mußte darum so ausführlich dargestellt werden, weil Gogartens Frage gerade da einsetzt, wo wir eben endeten, bei dem Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Realismus, man kann auch sagen zwischen dem christlich-figuralen und dem modernen Realismus. Gogarten stellt die Frage, „ob das Fehlen der Figuraldeutung in dem modernen Realismus bedeutet, daß dieser ebenso wie die mit ihm verbundene Geschichtsauffassung auch mit dem christlichen Glauben nichts mehr zu tun hat, und ob ein christliches Geschichtsverständnis nur mit Hilfe der Figuraldeutung möglich ist" (G. 275).

Gogarten verneint im Verlauf seiner weiteren Ausführungen (G. 327 ff.) diese Frage, indem er in der Figuraldeutung gar keine spezifisch christliche Vorstellung sieht, sondern vielmehr in ihr für wahre realistische Geschichtlichkeit große Gefahren zu erkennen meint. Es ist hier der Gedanke der „jederzeitlichen Verbindung ... mit dem göttlichen Plan", von dem die Figuraldeutung lebt, dem Gogartens Einwände gelten. Wird diese Vorstellung, so fragt er, der Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen gerecht, oder hat sie nicht vielmehr

---

[13] Vgl. auch fig. 459 oder im Dantekapitel (A. 188 f.) den Begriff der „Jederzeitlichkeit". Aber wohlgemerkt, diese „vertikale Verbindung" setzt die realistisch-geschichtliche Auffassung sowohl der Figur als auch der Erfüllung nicht außer Kraft.

[14] In weiteren Analysen verfolgt Auerbach die Literaturentwicklung weiter, wie der „ernste Realismus" zunächst wieder verlorengeht, und wie er im 19. und 20. Jahrhundert wieder gewonnen wird.

eine Minderung der eigentümlichen Dichte dieser Geschichtlichkeit zur Folge? (G. 328). Unter „Dichte" versteht Gogarten in diesem Zusammenhang „das, was man in der neueren Theologie als Eschatologie bezeichnet" (G. 328 Anm. 2). Zwei Momente konstituieren diesen Begriff. (1) Geschichte ist nichts als Geschichte, das heißt ein Geschehen wird nicht zeitlich kausal mit anderen Vorgängen verbunden gedacht, woraus sich eine mögliche Vorwegnahme ergäbe. Mit dem Begriff der Dichte ist also ein Geschehen gemeint, „das ganz und gar von der Zukunft bestimmt ist, und zwar nicht von einer Zukunft, wie sie sich auf Grund von Vergangenheit und Gegenwart vorwegnehmen oder erschließen läßt, sondern von einer Zukunft, die als die zukommende zu-künftig bleibt. Ein Geschehen also, dessen ganzer Sinn es ist, sich dieser Zukunft auszusetzen" (G. 328). Dichte meint (2), „daß die Zu-künftigkeit, die in diesem Geschehen begegnet, diejenige ist, die in *allem* Geschehen begegnet, und die Begegnung mit ihr ist demnach hier wie dort die eigentliche Geschichte" (G. 328). Diese Dichte duldet es nicht, daß man das jeweilige Geschehen „auf ein Allgemeines, ein sogenanntes Übergeschichtliches" zurückführt, um es zu begreifen. Das wäre Vorwegnahme, also Aufhebung der Geschichtlichkeit. Solche Vorwegnahme sieht Gogarten in dem „göttlichen Plan", der mit der Figuraldeutung verbunden ist. Denn dieser „göttliche Plan" mit seinem übergeschichtlichen metaphysischen Charakter[15] verführt den Menschen zu der Meinung, „er besitze in ihm ein Mitwissen von dem göttlichen Ziel der Geschichte, dem Heil und Unheil der Welt, mit dem er sich über die Geschichte, wie sie sich in den irdischen Vorgängen ereignet, zu erheben und die göttliche Zukunft vorwegzunehmen vermag. Die zeitlichen Ereignisse verlieren dann ebenso unvermeidlich ihre Geschichtlichkeit und erhalten als ‚Glieder und Spiegelungen des göttlichen Planes' den Charakter der symbolischen und allegorischen Bedeutung. Ist es dagegen die Zu-künftigkeit Gottes, die die Einheit des Weltgeschehens begründet, so ruft sie den Menschen gerade in die jetzt und hier geschehende Geschichte hinein. Denn nur in ihr und indem er sich ihr im Glauben aussetzt, ist diese Zu-künftigkeit und in ihr die Einheit des Weltgeschehens zu erfahren; nur ihr gegenüber fällt jetzt und hier die Entscheidung über Heil und Unheil des Menschen und der Welt" (G. 331). Hier wird die Zu-künftigkeit Gottes und damit das irdisch-zeitliche Geschehen nicht durch eine mögliche, um das Planziel wissende Vorwegnahme destruiert. Die Figuraldeutung mag zwar — so ist Gogartens Meinung — eine gewisse Bedeutung für die Bewahrung des biblisch-geschichtlichen Denkens gehabt haben, aber je länger je mehr habe sie sich als Hemmnis erwiesen. Der moderne Realismus, der die Figuraldeutung über Bord geworfen hat, erscheint so, von Gogartens Blick her gesehen, in größerer Nähe zur biblischen Geschichtlichkeit, sofern er sich der Zukunft als einer sich der Vorwegnahme entziehenden „dunklen" immer wieder stellt, und sofern er nicht (das wäre die Verkehrung der Säkularisierung in Säkularismus) ent-

[15] Gogarten verweist in diesem Zusammenhang auf Augustin, den er im Sinne Diltheys zitiert. G. 280 mit Anm. 2.

weder einer verzweifelnden Skepsis gegenüber der Zukunft oder einer die Zukunft vorwegnehmenden Fortschrittsidee verfällt (G. 348 f., G. 357 f.). Die Einheit der Geschichte, oder was dasselbe meint, die eigentliche Verwirklichung des Ganzen, der „Gesamtbestand des Geschicks" erfüllt sich im modernen Realismus nicht in einem „göttlichen Plan" wie im Mittelalter oder in einer Fortschrittsidee des Säkularismus, sondern nur im unaufgebbaren Fragen und unablässigen Suchen nach dem Ganzen (G. 348 f.). Diese Anschauung unterscheidet sich von der christlichen nach Gogarten nur dadurch, daß bei dieser die „dunkle Zukunft" als die Zu-künftigkeit Gottes geglaubt wird, des Gottes, in dem das Heil des Menschen und der Welt gegründet ist, das aber — ohne es vorwegnehmen zu können — nur glaubend erfahren und gehütet werden kann.

3. *Figuraldeutung und Geschichtlichkeit*

Nachdem so die Differenz zwischen Auerbach und Gogarten aufgedeckt ist, möchte ich fragen: Ist Gogartens Kritik an der Figuraldeutung berechtigt? — ja darüberhinaus an Gogarten die Frage zurückgeben, die er Auerbach und der Figuraldeutung gestellt hat, nämlich ob seine Vorstellung von der Zu-künftigkeit der eigentümlichen Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen gerecht wird[16].

a) Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Gogarten nicht immer ganz korrekt das Wesen der Figuraldeutung referiert. Das zeigt sich schon an Kleinigkeiten. Gogarten schreibt (G. 293 f.): Seit Dante war „ein lebendiges Verständnis des ewig-göttlichen Geschehens und *der in ihm ‚figurierten'* Einheit der irdischen Welt nur noch schwer möglich." Das müßte, wenn die Auerbachsche Begrifflichkeit festgehalten sein sollte, bedeuten: Der göttliche Plan ist die „Figur", die irdische Wirklichkeit die „Erfüllung". Nach Auerbach verhält es sich aber, wie die oben gebrachten Zitate zeigen, durchaus anders. Da ist die irdische Wirklichkeit die „Figur", die nun nicht *im* göttlichen Plan, sondern *gemäß* ihm in einer anderen geschichtlichen Wirklichkeit, bei Dante in dem jenseitigen, aber geschichtlich verstandenen Gerichtszustande, sich erfüllt[17]. Von dieser Ver-

[16] Die folgenden Ausführungen haben nur kritische Funktion. Sie wollen die Frage, die Gogarten (G. 275, s. o. S. 311) mit Recht als die Kernfrage stellt, ob christlicher Glaube *nur* mit der Figuraldeutung zusammen bestehen könne, und die er dann verneint, nicht ihrerseits — sie schlankweg bejahend — lösen. Mein Versuch einer positiveren Beurteilung der Figuraldeutung geschieht nicht als deren grundsätzliche „Rehabilitation". Vielmehr soll dadurch das Problem, das durch Gogartens Ausführungen als gelöst dasteht, nur neu gestellt werden.

[17] Die Verkehrung, die Gogarten vornimmt, erscheint erneut wenige Seiten später (G. 296 f.). Dort zitiert er zwei Sätze Auerbachs, in denen deutlich das irdische Geschehen „Figur oder Abglanz" eines anderen erfüllenden Geschehens ist, unter dem einmal das jenseitige Gerichtsgeschehen, zum andern, umfassender, der ganze in der Erscheinung Christi gegründete „Ereigniszusammenhang" „Sündenfall, Geburt und Leiden Christi, Weltgericht" verstanden wird. Gogarten aber spricht sofort anschließend von der „figuralen Mächtigkeit des in der Erscheinung Christi offenbar gewordenen ewig-göttlichen Geschehens". Wieder scheint mir das, was Auerbach „Erfüllung" nennt, zur „Figur" geworden zu sein. Wir können den Unterschied scharf so formulieren: Mein Geschehen ist Figur des

schiebung aus wird schon verständlich, warum Gogarten gegen den göttlichen Plan polemisiert. Wenn der Plan als Figur verstanden wird, dann ist er freilich einer vergewaltigenden „Vorwegnahme" ausgesetzt, denn ich muß ihm durch figurale Deutung eine „Erfüllung" geben.

Nun kommt etwas anderes hinzu. Gogarten berichtet (G. 326) wohl, daß in der Figuraldeutung zwei reale geschichtliche Ereignisse (vermöge eines geistigen Aktes und auf Grund des göttlichen Planes) miteinander in Beziehung gesetzt werden. In der Kritik aber vergißt er gar zu schnell den entscheidenden Teil der Definition von Figuraldeutung. Denn gerade darin, daß zwei Ereignisse unter voller Würdigung ihrer konkreten Geschichtlichkeit verbunden werden, liegt das Wesen der Figuration im Unterschied zur Allegorie oder Symbolik. Wenn Gogarten dagegen den Ton auf den „göttlichen Plan" legt, verkennt er das Eigentliche der Figuraldeutung. Hier rächt es sich, daß er den Aufsatz über Figura nicht berücksichtigt hat. Er schiebt der Figuraldeutung etwas unter, was dann freilich genauso zu kritisieren ist, wie Gogarten es tut. Daß eine Verbiegung der echten Figuraldeutung in Allegorie oder bloße Symbolik durch Betonung des göttlichen Plans (der dann zu einem starren Deutungsschema wird) möglich und auch eingetreten ist, sagt Auerbach selbst (z. B. A. 54). Aber er würde diese Verkehrung nicht mehr Figuraldeutung nennen.

Wie Gogarten die Dinge unversehens verschiebt, zeigen seine Bemerkungen zu Augustin. Auerbachs Satz, daß Augustin neben Tertullian und Hieronymus „den figuralen Realismus, d. h. die grundsätzliche Aufrechterhaltung des geschichtlichen Wirklichkeitscharakters der Figuren, gegen spiritualistisch-allegorische Strömungen siegreich verteidigt" habe (A. 190), wird zwar zitiert (G. 281), aber darum, weil gerade Augustin für Gogarten Kronzeuge des metaphysischen Charakters des göttlichen Planes ist[18], sofort durch ein vorgesetztes „Zwar ..." entkräftet. Daß Auerbach seine Beurteilung Augustins auch in „Mimesis" (deutlicher noch in „figura") durch eine Analyse eines Stückes der Confessiones zu untermauern vermag, wird verschwiegen.

Ich kann es mir nicht versagen, in diesem Zusammenhang auf zwei Kapitel aus De civitate Dei zu verweisen, in denen Augustin das Problem der göttlichen Präscienz und der menschlichen Willensfreiheit verhandelt, wir können auch sagen, das Problem des Verhältnisses von göttlichem Plan und irdischer Geschichtlichkeit (De civ. V. 9 f.). Augustin kämpft hier gegen die alternative Fassung der beiden Begriffe durch Cicero. Er kommt zu dem Schluß: „Weil Gott vorhersieht, was künftig in unserem Willen sein wird, darum ist doch nicht nichts in unserem Willen. Denn wer etwas voraussieht, sieht nicht nichts voraus."[19] Augustin spitzt dann so zu: „Es ist nicht so, daß der Mensch, weil

---

Christusgeschehens, dieses ist die Erfüllung meines Schicksals, nicht ist das Christusgeschehen die Figur meines Geschehens.

[18] G. 280 und G. 331 s. o. Anm. 15.

[19] V, 10; Dombart I, 209, 16 ff.: Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit.

ihn Gott als den künftigen Sünder vorhersieht, nicht mehr sündigte; umgekehrt vielmehr soll der Mensch gerade deshalb nicht zweifeln, daß er selbst sündigt, wenn er sündigt, weil jener, dessen Voraussicht nicht getäuscht werden kann,... nicht irgend etwas, sondern ihn als Sünder voraussieht."[20] Der göttliche Plan erschlägt also nicht die Geschichtlichkeit, sondern begründet sie gerade erst[21].

b) Wie steht es nun mit den Thesen, die Gogarten unter dem Stichwort „Dichte der Geschichtlichkeit" an Stelle der (falsch verstandenen) Figuraldeutung vorschlägt[22]? (1) Geschichte ist nichts als Geschichte. Genau das behauptet Auerbach für die Figuration im Unterschied zur Allegorese, wie wir gesehen haben. (2) Die begegnende Zu-künftigkeit ist in allem Geschehen dieselbe. Das ist ebenfalls genau das, was Auerbach die Jederzeitlichkeit (Gogarten akzeptiert später selbst den Begriff), die vertikale Verbindung mit dem göttlichen Plan nennt. Sollte nur dadurch, daß „Plan" durch die Vokabel „Zukünftigkeit" ersetzt ist, etwas gewonnen sein? Aber ebenso wie der göttliche Plan metaphysisch mißverstanden werden kann, kann die Zu-künftigkeit als „eine wie immer beschaffene Idee", als ein „Allgemeines" und darum „Übergeschichtliches" mißverstanden werden (G. 329). Das Beispiel, das Gogarten für seine Sicht der Dinge bietet (G. 330), Luthers Verständnis von 1.Kor. 10, 1 ff., ist denn auch genau das, was Auerbach Figuraldeutung nennt. Nicht nur sachlich besteht hier kein Gegensatz zwischen Luther und Auerbach, sondern Luther gebraucht sogar selbst die strittige Vokabel „figura" an dieser von Gogarten angeführten Stelle im positiven Sinne[23]. Er möchte sie, ganz wie Auerbach, klar unterscheiden von Allegorie oder „Geistlicher Deutung", die die „simplex historia", den „großen Ernst" zerstört. „Das aber S. Paulus sagt ‚Solches alles widerfur inen zum furbilde', haben etliche ausgelegt, als heisse das furbilde ein Allegoria oder Geistliche deutung, aber es ist unrecht. Sondern also heisset es: Den Juden ist solches alles widerfaren, und diese that, als der durchgang durchs rote Meer, ist zur *figur*, zum exempel und beispiel geschehen, anzuzeigen, das uns auch also gehen werde."[24] Die von Gogarten angeführte polemische Äußerung Luthers gegen die Figuraldeutung („Non fuit figura, sed ein großer ernst") bezieht sich — wie der Kontext klar zeigt — auf eine Miß-

---

[20] V, 10; Dombart I, 210, 2 ff.: Neque enim ideo non peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; immo, ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed *ipsum* peccaturum esse praescivit.

[21] Vgl. zum Thema Augustin und Figuraldeutung auch E. Franz, Totus Christus, Studien über Christus und die Kirche bei Augustin. Diss. Bonn 1956. Innerhalb der hier mit Recht bei Augustin so stark herausgestellten „komplexiven" oder „korporativen" Denkweise spielt der Figura-Begriff eine wichtige Rolle. Vgl. etwa S. 6, 18, 24, 49, 82, 91, 153, 197, 198, 200.

[22] Siehe oben S. 312.

[23] WA 16, 275. Predigt vom 28. Mai 1525 nach der Nachschrift Rörers bzw. nach der Bearbeitung für den Druck von Aurifaber 1564.

[24] Die Parallele in der Rörerschen Handschrift: „‚Haec in figura': ‚in allegoria' exposuerunt, *non, sed in figura* ‚contigit', ut transirent etc. i. e. zu eim exempel, beyspil, das uns auch sol ghen."

deutung der Figura als Allegorie. Es legt sich die Vermutung nahe, daß folgender Satz Auerbachs auch Gogarten trifft: „Bei den modernen Forschern hat die Fremdartigkeit der mittelalterlichen Wirklichkeitsanschauung dahin geführt, daß sie Figuration und Allegorie nicht von einander scheiden, und zumeist nur die letztere verstehen" (fig. 487).

c) Aber ich kann noch weitergehen. Gogartens Thesen bieten nicht nur nicht mehr als die Figuraldeutung, sondern sie scheinen in gewisser Beziehung schwächer zu sein als diese. Figuraldeutung „stellt einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen her, in dem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeutet, das andere dagegen das eine einschließt und erfüllt" (A. 77 zitiert aus fig. 468). Die beiden Pole „Figur" und „Erfüllung" sind nicht vertauschbar! Und zwar nicht so sehr in zeitlich-quantitativer als in qualitativer Hinsicht. Die Erfüllung (das Christusgeschehen) kann zeitlich eher sein als ein anderes Geschehen (etwa meine Gegenwart), und doch wird sie darum nicht Figur. Das ursprünglich, bei Paulus, gegebene zeitliche Prae der Figur wird allerdings dadurch auch später gewahrt, daß das dreistufige Schema Figur-Epiphanie-Parusie ausgebildet wird. Ich beschränke mich im folgenden auf den einfacheren Sachverhalt bei Paulus. Die Berechtigung dazu liegt darin, daß es Gogartens eigene Frage zu beantworten gilt, ob seine „Zukünftigkeit" der eigentümlichen Geschichtlichkeit des biblischen Geschehens besser gerecht wird als die Figuraldeutung.

In diesem Zusammenhang ist es nun wichtig, zu sehen, was Gogarten „Erfüllung" nennt, genauer, wie er von der Erfüllung des AT durch Christus spricht. In Jesus Christus erscheint die Zu-künftigkeit Gottes, die im AT nur eine verheißene war. Sie erscheint „in ihm nicht anders als sie jedem Menschen zugesagt ist, der sich auf ihn verläßt. Zugleich aber erhebt er den Anspruch, daß die Zu-künftigkeit Gottes, die im Alten Testament die verheißen gebliebene war, in ihm ‚erfüllt' ist. Sie ist das, weil sie in seiner Verkündigung nicht mehr wie im Alten Testament dem Volk, sondern dem Menschen und damit unmittelbar aller Welt zugesagt ist" (!) (G. 334). Was heißt hier „Erfüllung"? Nicht der Inhalt der Verheißung, das oder der Verheißene, wird jetzt erfüllt, sondern die Art der Verheißung, das Verheißen, wird zur Fülle gebracht. Man würde hier wohl besser tun, von „Vollendung" des Verheißungsanspruchs zu reden statt von „Erfüllung der Verheißung". Daß Gogarten aber wirklich das und nicht mehr meint, zeigt deutlich der Satz, der den Unterschied zwischen Figur und Erfüllung dahingehend interpretiert, „daß es im Alten Testament ein *Volk* ist, dem Gott sich in seiner Zu-künftigkeit zusagt; im Neuen Testament dagegen ist es der einzelne Mensch, der nicht mehr der vom Volke umschlossene ist" (G. 332). Die Zukünftigkeit ist dieselbe und bleibt auch dieselbe nach Jesus Christus, als wenn es ihn nicht gegeben hätte[25]. Hier ist vor

[25] „Jener Kampf um die Bewahrung der Zu-künftigkeit Gottes ... muß aber auch angesichts ihrer ‚Erfüllung' in Jesus Christus bestanden werden" (G. 334).

der jeweilig gleichen Zu-künftigkeit wirklich alles vertauschbar, ein Gefälle ist nicht sichtbar[26].

Alles das betrachtet, scheinen Gogartens Ausführungen dem neutestamentlichen Verständnis nicht gerecht zu werden. Es legt sich die Vermutung nahe, daß es — um Gogartens eigene Worte zu benutzen — nicht „alles andere als Willkür oder Mode ist, wenn sich in dem Begriff der Geschichte die entscheidenden Fragen zusammenfassen" (G. 336)[27], wenigstens dann nicht, wenn man die Geschichte so faßt wie Gogarten, wo die Geschichte (nicht aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern) nur aus Zu-künftigkeit besteht. Diese Zu-künftigkeit ist im Grunde so zeitlos (und unrealistisch) wie die Welt Homers.

Ist so Gogartens „Geschichtlichkeit" nur ein unzureichender Ersatz für das, was Auerbach unter dem Stichwort „Figuraldeutung" beschreibt, so soll doch diese nicht einfach repristiniert werden. Nur muß — das ist die bleibende Aufgabe, und Gogarten macht wenigstens einen Versuch dazu — ein besserer Ersatz gefunden werden.

---

[26] Daß hier Offenbarung zwangsläufig zu einem Bekanntmachen einer immer schon vorhandenen Möglichkeit wird, ist unter allerlei Abgrenzungen versteckt auf S. 342 ersichtlich. Zu fragen wäre auch nach dem Sinn von „Erlösung". Gogarten lehnt die gnostische Erlösung als Weltflucht ab. Er behauptet dagegen seinerseits, daß „mit der Offenbarung Gottes in einem *geschichtlichen* Menschen sich für den urchristlichen Glauben nicht nur die Erlösung des Menschen ereignet, sondern mit dieser auch die der Welt" (G. 338 f.). Aber Gogarten kann nicht deutlich machen, wieso dann die Erlösung überhaupt sich ereignet, vielmehr entsteht der Eindruck, daß die Erlösung nach wie vor eine nur „verheißen gebliebene" ist. Das bestätigt sich darin, daß es Gogarten nicht gelingt, einen wirklichen Unterschied zwischen dem modernen säkularen Realismus, der nicht der Skepsis oder einer Fortschrittsidee verfällt, und dem christlichen Glauben klar herauszustellen. Genügt es zu sagen: „Das Heil ist bei Gott" (G. 345)? Die Reformation sang „Es ist das Heil uns kommen her ..." (EKG 242)!

[27] Vgl. dazu die ständige Zufügung von „geschichtlich" u. Ä. zu Ausführungen Auerbachs über „Ernst", „Realismus". Z. B. G. 289, G. 293, G. 294, G. 301, G. 302, G. 305, G. 310, G. 311, G. 324, G. 336. Dabei ist etwas ganz anderes mit diesem Wort verstanden als Auerbach es — wenn er diesen Begriff einmal gebraucht — meint. Dessen Verbindung von Realismus und Geschicklichkeit ist uns oben begegnet (S. 309) bei der Würdigung des neutestamentlichen Stils im Unterschied zu Petronius und Tacitus. Er fragt nach den geschichtlich-dynamischen Kräften, nach den „politisch-ökonomischen Tiefenbewegungen" einer jeden Epoche, wie weit die literarische Darstellung ihnen gerecht zu werden vermag. Vgl. etwa A. 393 ff., bei G. 306 angeführt!

Rechtfertigung — Wiedergeburt — Erneuerung in der nachreformatorischen Theologie

Von Bengt Hägglund

Um die in der Überschrift angeführten Begriffe in einer gemeinsamen Darstellung zusammenhalten zu können, wählen wir hier eine Methode, die in der altlutherischen Schultradition nur selten verwendet wurde. Für uns ist es deutlich, daß wir, um die Sache selbst besser beschreiben zu können, die verschiedenen Termini und Gesichtspunkte in einer Einheit festhalten müssen. Zwar gilt es, sie nicht nur zu vergleichen, sondern auch zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, aber doch in letzter Hand auch die Einheitlichkeit der zu behandelnden Tatsachen zum Ausdruck zu bringen. Damals hieß es nach dem berühmten Satz, den Melanchthon und dann auch andere Theologen gern verwenden: „Qui bene distinguit, bene docet." Es liegt auch eine wichtige Wahrheit in diesem Satz: man muß die Begriffe klar auseinanderhalten, immer in dem definierten Sinn verwenden, und sie nicht miteinander vermischen. Heute wird vielleicht diese Methode allzuoft vergessen. In der alten Schultheologie dagegen wurde sie allmählich immer konsequenter durchgeführt. Die Begriffe wurden fest gegeneinander abgegrenzt, definiert; die Themata mehr und mehr aufgespalten, so daß man in jedem Abschnitt, in jedem Satz nur ein einziges, ein so streng wie möglich abgegrenztes Problem behandelte. Die Fragen der Theologie wurden ins Unendliche zerteilt, die Einheit der Theologie, die immer vorausgesetzt wurde, aber meistens nur vorausgesetzt, konnte nicht mehr zum Ausdruck kommen. Den damaligen Theologen lag es fern, die Theologie von einer einheitlichen Idee her zu verstehen. Die Theologie war ein einheitliches Gebiet, das man nicht in rationaler Weise als eine Einheit zu fassen vermochte, sondern nur im einzelnen analysieren, betrachten, begriffsmäßig darstellen konnte, ungefähr so, wie die moderne Naturwissenschaft mehr und mehr extensiv arbeitet, unter Verzicht auf die Möglichkeit, alles in einer überschaulichen Einheit darzustellen.

Für unsere Fragestellung ist es wichtig, dies zu beachten. Denn wenn wir die altlutherische Theologie richtig beurteilen wollen, können wir nicht nur der damaligen Methode folgen und die Zergliederung der Begriffe nachzeichnen, sondern müssen uns vor allem auch die Frage stellen: Wie hat man sich die Tatsache, die mit den Begriffen beschrieben wird, gedacht? Wir müssen also die Begriffe oder Termini aufeinander beziehen und in ihrem Sachzusammenhang zu deuten versuchen. M. a. W.: es gilt nicht nur, die Definitionen (wie lehrreich sie auch sein mögen) zu reproduzieren, sondern in den Definitionen den Zusammenhang der damaligen Darstellung des Heilsgeschehens zu finden.

a) *Justificatio*

Der Begriff justificatio erfuhr bei Melanchthon — wie schon öfters hervorgehoben worden ist — eine Veränderung. In seinen früheren Schriften hat er eine weitere Bedeutung und kann z. B. noch in der Apologie mit regeneratio gleichgestellt werden. D. h. die Rechtfertigung bedeutet die innere Erneuerung des Menschen. Sie bedeutet, daß der Mensch in der Tat vor Gott gerecht wird, was durch die Vergebung der Sünden geschieht und dann in einem veränderten Wandel auch im Äußeren sichtbar wird. In der späteren Theologie Melanchthons — man datiert gewöhnlich die Veränderung vom Röm.kommentar 1532 — wird aber der Begriff justificatio anders definiert. Im Anschluß an Paulus bezieht Melanchthon ihn auf die forensisch aufgefaßte Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Justificatio wird also damit von der renovatio scharf unterschieden. In der Kontroverse mit Osiander wird dann diese Deutung des Begriffes noch deutlicher ausgeprägt. Die Rechtfertigung darf nicht mit irgendeiner bei dem Menschen schon vorhandenen Erneuerung, sei es auch mit der Einwohnung Christi verwechselt werden, sondern muß ausschließlich als eine Gerechterklärung verstanden werden.

Man hat diese Tatsache oft so gedeutet, daß auch die Anschauung Melanchthons in diesem Punkt verändert worden sei, m. E. aber mit Unrecht. Es ist die Terminologie — vor allem der Begriff justificatio — die umgeprägt wird; das Geschehen selbst — das initium des Christenlebens, die Erneuerung des Glaubens — wird aber in anderen Zusammenhängen bei dem späteren Melanchthon in ähnlicher Weise beschrieben wie bei dem früheren. Aus besonderen Gründen hat er den Begriff justificatio anders gedeutet, aber damit meint er nur, eine logische Distinktion zu machen, und zwar eine Distinktion, die auch theologisch notwendig sei. Die Sache, das, was geschieht, wenn ein Mensch gerechtfertigt wird, hat er nicht anders aufgefaßt als vorher. Auch der spätere Melanchthon redet sehr oft vom Glauben als einer regeneratio oder als einer inneren Erneuerung, einer Veränderung des ganzen menschlichen Gemüts, die darin besteht, daß der Mensch, der vorher Gottes Feind war, sich nun vertrauensvoll zu Ihm wendet. Das, was von der einen Seite her eine göttliche Zurechnung der Gerechtigkeit Christi vor dem himmlischen Gericht, also eine justificatio ist, ist von der anderen Seite her eine Erweckung der fiducia, eine innere Veränderung der Affekte oder der Grundstimmung des menschlichen Herzens Gott gegenüber. Also: Die Begriffe müssen auseinandergehalten und möglichst streng definiert werden; die Sache selbst, der tatsächliche Vorgang, um den es sich handelt, bildet eine Einheit, in der die einzelnen Momente so zusammengehören, daß sie in concreto voneinander nicht unterschieden werden können.

Die neue Deutung des Begriffes justificatio ist wie bekannt von der Orthodoxie übernommen worden. Eine ausführliche Erörterung aller Fragen, die mit dieser reformatorischen Fassung des Begriffes zusammengehören, wird ein fester Bestandteil der lutherischen Dogmatik in ihrem „Locus de justificatione". Bei dem überwiegenden Interesse an der forensischen Rechtfertigungslehre gerät

der Begriff regeneratio in den Hintergrund. Die Quantität des Stoffes darf uns aber nicht irreführen. Wenn wir verstehen wollen, wie man die Sache selbst aufgefaßt hat, das initium und das Wachsen des Christenlebens, den Vorgang der Rechtfertigung, dann ist es ebenso wichtig, daß auch die Deutung der Wiedergeburt untersucht und geprüft wird. An diesem Punkt unterscheiden sich die Geister innerhalb der lutherischen Tradition vielleicht noch deutlicher als an der Rechtfertigungslehre im engeren Sinn. Wenn wir die Eigenart der damaligen Denkweise im Verhältnis zur neueren evangelischen Theologie untersuchen wollen, liegt ein besonderes Gewicht auf der Frage der Wiedergeburt, weil dieser Begriff im Pietismus — oft in bewußter Reaktion gegen die Orthodoxie — zu einem Hauptbegriff geworden ist. An diesem Punkte können wir auch die Lehre von der Rechtfertigung und der Erneuerung in ihrer Einheit und vielleicht auch von neuen Gesichtspunkten her kennenlernen.

b) *Wiedergeburt und Taufe*

Wenn sich das theologische Denken im Pietismus um die Wiedergeburt als den Zentralbegriff der christlichen Lehre konzentriert, geschieht dies, wie schon angedeutet, teilweise in Reaktion gegen eine einseitige und allzu abstrakte Deutung der lutherischen Rechtfertigungslehre. Justificatio wurde als die bloße Gerechterklärung gedeutet, deren Zusammenhang mit dem christlichen Leben schwer erklärbar war; regeneratio dagegen konnte als eine mit dem lebendigen Glauben verbundene Umwandlung verstanden werden. So konnte man sie auch mit der dem Glauben folgenden sittlichen Erneuerung organisch vereinigen. Wie wir sehen werden, steht diese noch in unseren Tagen nachwirkende Betrachtungsweise der ursprünglichen Rechtfertigungslehre wie auch den älteren lutherisch-orthodoxen Vorstellungen von der regeneratio recht fern.

Im Pietismus macht man das Geschehen der Wiedergeburt dadurch greifbar, daß man es als eine tatsächliche Umwandlung der Natur des Menschen beschreibt. In der Orthodoxie wird aber die Wiedergeburt auf ganz andere Weise als eine Realität dargestellt. Die regeneratio — in der engeren Bedeutung des Begriffes — ist nach den altlutherischen Theologen nicht als eine inhärente Verwandlung oder Veränderung der Qualitäten zu verstehen; trotzdem aber ist sie ein greifbares, an die einzelne Person geknüpftes Geschehen. Zwar ist die Wiedergeburt an sich etwas Verborgenes und nicht bei dem Menschen wahrnehmbar, sie ist aber auf eine andere Weise mit dem Äußeren und Erfahrungsgemäßen verbunden, nämlich dadurch, daß sie auf die Taufhandlung und auf das Wort bezogen wird.

Diese Verbindung der Wiedergeburt mit Taufe und Wort verleiht dem Begriff seinen besonderen Inhalt. Verbindet man nämlich die Wiedergeburt mit einer erfahrbaren Bekehrung, so verliert sie leicht ihren spezifischen Gehalt, denn sie wird dann ja mit einer geistigen Erneuerung oder Umwandlung allgemeiner Art gleichgestellt. Eine derartige Spiritualisierung des Begriffs ist der älteren lutherischen Tradition fremd. Während die Calvinisten das Wort Jo

3,5 von der Wiedergeburt aus Wasser als eine Metapher deuten, die sich auf den Geist, die Erkenntnis Christi u. dgl. bezieht, finden die Lutheraner in diesem Wort immer einen Hinweis auf die Taufe.

Gegen Sozinianer und Calvinisten wandeln sie unermüdlich den Gedanken ab, daß die Taufe nicht nur eine symbolische oder didaktische Bedeutung hat, sondern ein effektiv wirkendes Mittel zu einer realen, im Augenblick der Taufe eintretenden Wiedergeburt oder Rechtfertigung bildet.

Bei einem Religionsgespräch, das 1586 in Mömpelgard zwischen dem bekannten Tübinger Theologen Jacob Andreae und dem Reformierten Theodor Beza gehalten wurde, wurde unter anderen Kontroversfragen auch die Frage von Taufe und Wiedergeburt diskutiert. Der status controversiae war dieser: „An Baptismus sit lavacrum regenerationis & renovationis in Spiritu sancto: an vero signum duntaxat, quo adoptio significetur & obsignetur?" (429)[1]. Jac. Andreae verwendet in bezug auf das Wort Tit 3,5 „Baptismus est lavacrum regenerationis" dieselbe Argumentation wie die, die wir von der Abendmahlslehre Luthers kennen: „Verbum [est] significat idem, quod vere et realiter esse, non significare, figurare, adumbrare, representare" (452); „nulla hic figura, nulla metaphora, nulla significatio locum habet, de qua vos loquimini. Sed EST, EST, EST lavacrum regenerationis" (447); „non ... representandae sed efficiendae regenerationis causa instituta est, ne figuras & umbras, sed corpus & veritatem quaeramus & credamus" (445). — Die Calvinisten reden von zwei Taufen, einer äußeren und einer inneren. Dies lehnen die Lutheraner ab: das Leibliche und das Geistliche dürfen nicht voneinander getrennt werden. Geist und Wasser gehören unmittelbar zusammen; das eine verhält sich nicht metonymisch zum anderen — wie das Symbol zur Wirklichkeit. „Sed unus & idem effectus utrique simul tribuitur, videlicet Spiritui & aquae. Quoniam non aqua sine Spiritu, neque Spiritus sine aqua, sed Spiritus per aquam, & aqua virtute Spiritus sancti, hominem vere regenerat & renovat" (456).

Die Taufe ist nicht wie die alttestamentlichen Waschungen (Hebr 9,10) „umbra" (Schattenbild), sondern „veritas", nicht, wie die Sozinianer meinten, ein Symbol des christlichen Unterrichts, doctrina, sondern „res". Sie ist nicht nur ein deklaratorischer Akt, der durch eine „effektive" Wiedergeburt ergänzt werden müßte, sondern ein reales Einsetzen in den Stand der Gnade. Vgl. hierzu Gerhard, Loci IX, 160ff.

Die Wiedergeburt ist also an die greifbare Taufhandlung geknüpft, an das Wasser, das die „res materialis" ist, und an das wahrnehmbare Wort. Die äußeren Elemente wirken nicht in sich selbst — wie durch magische Kraft —, sondern auf Grund des göttlichen Befehls, der hinter der Taufhandlung steht, und durch die Gegenwart des Geistes. Sie sind also nur Instrumente für den Geist, aber eben als solche sind sie direkt wirksam, sie haben nicht nur symbolische Funktion.

---

[1] Acta colloquii Montis Belligartensis, Tubingae 1587.

Was der Geist in der Taufe wirkt, ist eine Neuschöpfung analog der ersten Schöpfung. In beiden Fällen wirkt das Wasser als Mittel; wie der Geist bei der Schöpfung „auf dem Wasser schwebte" und es fruchtbringend gemacht hat, ist das Wasser bei der Taufe ein Mittel zur Wiedergeburt des Menschen. Die Wiedergeburt ist die zweite Schöpfung.

So wie die Lutheraner die Wiedergeburt in dieser Weise an die konkrete Taufhandlung binden, so fügen sie sie auch in das heilsgeschichtliche Geschehen ein in einer Weise, die jede spiritualistische Deutung, etwa die Vorstellung von der Wiedergeburt als einer inneren Neuschöpfung allgemeiner Art, einer Erneuerung des Gemüts oder dgl., verhindert. Die Taufe ist die Einverleibung des einzelnen Menschen ins Sterben und in die Auferstehung Christi. Er wird dadurch der Gerechtigkeit Christi teilhaftig; darin liegt eine Reinigung von der Sünde und der Übergang vom Tode zum Leben. Die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, die der Sündenfall gebrochen hat, wird wieder hergestellt. Der Getaufte ist kraft der „adoptio" der Taufe ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens. Er wird m. a. W. in den göttlichen Plan eingesetzt, in das reale Geschehen der Heilsgeschichte, das sich von der Schöpfung am Anfang bis zur Vollendung der Ewigkeit erstreckt.

Die effektive Wirkung der Taufe liegt aber nicht nur in der dem einzelnen applizierten Versöhnung und in der Adoption, sondern zugleich in einer realen Veränderung des ganzen Menschen: er wird dadurch ein neuer Mensch, des Geistes teilhaftig, heilig und gerecht. Diese „mutatio" ist nicht als das Eingießen einer neuen Substanz aufzufassen oder als eine magische Influenz, die von der Taufhandlung ausgeht, sondern als die im Glauben angefangene Erneuerung und Heiligung. Wir werden hier vor zwei Fragen gestellt, die für unser Verständnis der damaligen Menschenauffassung wichtig sind, und die wir im folgenden besprechen werden: erstens die Frage, wie die Wiedergeburt (im engeren Sinn) sich zur Erneuerung verhält, zweitens die Frage nach dem Verhältnis von Wiedergeburt und Glauben.

Aber bevor wir diese größeren Probleme behandeln, sollen hier zuerst noch einige Gesichtspunkte zum Problem Taufe und Glaube zur Sprache kommen.

Die Frage von Wiedergeburt und Taufe wird komplizierter, als wir sie vorhin beschrieben haben, wenn wir sie mit der Taufe der Erwachsenen in Verbindung setzen. Die Wiedergeburt kommt nämlich nicht nur durch das Wasser, sondern auch durch das Wort zustande; wenn deshalb der Glaube schon vor der Taufe durch Unterricht und Predigt geweckt worden ist, bedeutet dies ja, daß die Wiedergeburt schon durch diese vorbereitende Unterweisung — und nicht erst durch die Taufe — stattgefunden hat. Dieser Schluß wird auch von den orthodoxen Theologen gemacht. In einem solchen Falle, wie dem angegebenen, dient die Taufe als eine Bestätigung der schon geschehenen Wiedergeburt. Bei der Taufe der Erwachsenen kann es auch eintreffen, daß der Täufling den Glauben nicht akzeptiert, sondern der angebotenen Gnade bewußt Widerstand leistet. Auch in solchen Fällen muß man — obwohl aus ganz anderen Grün-

den — schließen, daß die Taufe nicht die Wiedergeburt mit sich bringt; statt dessen wirkt sie — als effektives Instrument des Geistes — die Verdammung des Ungläubigen. Dabei besteht aber doch der Taufbund, so daß der Getaufte nicht aufs neue getauft zu werden braucht, wenn er sich später bekehrt; er wird dann durch das im Glauben empfangene Wort der Verheißung wiedergeboren.

Wenn es sich um die Kindertaufe handelt, liegt aber keine der jetzt erwähnten Möglichkeiten vor: Das Kind ist vor der Taufe noch nicht ins Reich Gottes versetzt, wie die Calvinisten und auch die Anabaptisten meinten, daß Kinder, die gläubige Eltern hätten, schon gewissermaßen dem Gottesreich zugehörten. Nach lutherischer Auffassung wird das Kind also erst in und mit der Taufhandlung selbst aufs neue geboren, d. h. zum Kind Gottes.

Beim Kind, das getauft wird, sind auch keine Möglichkeiten vorhanden, der Gnade bewußten Widerstand zu leisten. Man braucht also nicht mit Fällen rechnen, bei denen die Wiedergeburt in der Zukunft liegt, als ob sie erst durch eine bewußte Umkehrung verwirklicht werden sollte, sondern sie geschieht in dem Augenblick, in dem das Kind getauft wird.

Wie bekannt rechnet man damit, daß dem Kind in und mit der Taufe der Glaube geschenkt wird. Zwar hat es keinen bewußten Glauben, aber wir stehen hier vor Dingen, die man nicht erfahrungsgemäß beurteilen kann. Man weist hier u. a. auf die Stelle im Lukasevangelium hin, wo von Maria und Elisabeth erzählt wird. Es heißt, daß das Kind im Mutterleibe vor Freuden hüpfte, als Elisabeth den Gruß Marias hörte. Es zeige sich hier, daß wir die Wirkung des Wortes nicht auf das bewußte Seelenleben beschränken dürfen. Wenn schon das ungeborene Kind durch das Wort Marias beeeinflußt werden konnte, dann könne man dem Taufkind den Glauben nicht absprechen.

Bei Luther haben wir einen entsprechenden Gedankengang, obschon er früher auch die andere Auffassung vertreten hatte, daß der Glaube der Paten bei der Taufe als stellvertretender Glaube für das Kind wirksam sei.

Aber ist nicht die regeneratio ein Geschehen, das in dem Leben eines Christenmenschen wiederholt stattfinden muß? Oder verhält es sich wirklich so, daß das, was durch die Taufe oder beim Erwecken des Glaubens geschieht, ein einmaliger Vorgang ist? Die Antwort auf diese Frage ist, daß sowohl die in der Taufe vollbrachte Versöhnung mit Gott als auch der Übergang zum Glauben sich stets aufs neue in und mit der Buße vollzieht, während dagegen die regeneratio (im strengen Sinn) ein nicht wiederholtes und wiederholbares Geschehen ist. Da dieser Gedankengang keineswegs unumstritten ist, müssen wir untersuchen, was damit gemeint wird und wie er motiviert wird.

Im Pietismus rechnet man bekanntlich damit, daß die Wiedergeburt verlorengehen und nachher wiederholt werden kann. Auch bei Luther finden wir Äußerungen, die in diese Richtung weisen. Zwar ist bei ihm klar, daß die Taufe nicht wiederholt zu werden braucht, aber er meint, daß die „Geburt aus Gott" oder „der Same", der bei dem Gläubigen eingepflanzt worden ist, durch Sünde verloren werden kann (WA 20, 706, 3; vgl. 39 I, 241, 6). Von Luthers Sprach-

gebrauch her ist dies völlig verständlich: er macht keine streng durchgeführte Distinktion zwischen der Wiedergeburt im engeren Sinn und demselben Begriff als Ausdruck für die ganze Erneuerung, die mit der Buße zusammenhängt. In der Orthodoxie aber wird eine solche Distinktion gemacht und deshalb stellt man nun auch die Wiedergeburt im engeren Sinn als ein einmaliges Geschehen dar.

Das Leben, das durch die Wiedergeburt angezündet wird, kann geschwächt werden oder absterben. Durch „peccata contra conscientiam" wird der Glaube zunichte, und der Mensch steht nicht mehr im Stande der Gnade. Das Wort der Verheißung, das ihn in der Taufe mit Gott verbindet, bleibt jedoch seitens Gottes fest. Auch in der Situation des Abfalles und der Verneinung steht der Mensch doch kraft des Taufbundes in der Relation zu Gott, die aus Gnade und Gericht, Annahme und Verwerfung besteht. Wenn der Abgefallene zum Glauben zurückkehrt, braucht er nicht „aufs neue geboren" zu werden, sondern — richtiger ausgedrückt — nur zum Leben wiedererweckt zu werden, wie auch dem körperlichen Tode nicht eine neue Geburt folgt, sondern die Auferstehung, die Wiedererweckung des Leibes. „Sicut semel in hanc vitam nascimur, ita regeneratio per baptismum nobis semel tantum necessaria est" (Gerhard, Loci, ed. Cotta, VIII, 325 a).

Die Einmaligkeit der Taufe und der Wiedergeburt wird also nicht durch den Gedanken eines „character indelebilis" motiviert, oder durch die Vorstellung eines bleibenden Lebenssamens oder dgl., sondern nur durch die bleibende Relation zu Gott, die in und mit dem Taufbunde errichtet wird, und durch das einmal angenommene Wort der Verheißung. Die Argumentation zeigt, wie eng man hier Wiedergeburt und Taufe verbindet. Denn wenn man sagt, daß die regeneratio nicht wiederholt werde, gehört das unmittelbar mit dem Umstand zusammen, daß die Taufe für den Abgefallenen, der zum Glauben zurückkehrt, nicht erneuert wird.

Dieser Sprachgebrauch wird aber in der Orthodoxie nicht ganz konsequent durchgeführt. Bisweilen heißt es — wie bei Luther —, daß eine regeneratio jedesmal aufs neue geschieht, wenn ein Mensch durch die Buße zu Gott zurückkehrt (vgl. Gerhard, Loci VIII, 198 b, Anm.**; IX, 200 a).

c) *Regeneratio — renovatio*

Die Distinktion von regeneratio und renovatio ist im Grunde ein Ausdruck für die reformatorische Einsicht, daß unsere Rechtfertigung von der Erneuerung des Gläubigen nicht bedingt ist, sondern selbst die Voraussetzung dafür bildet. Wenn man also regeneratio mit justificatio gleichsetzt, folgt daraus, daß die Erneuerung, die zur Heiligung gehört, von der Neuschöpfung streng unterschieden werden muß, die mit der Rechtfertigung zusammengehört. Die Terminologie ist aber in diesem Punkt keineswegs fest und einheitlich. Bei Luther und Melanchthon finden wir, daß die Wiedergeburt nicht nur zur justificatio gerechnet wird, sondern in anderen Zusammenhängen auch zu der tatsächlichen

Veränderung, die in und mit dem Glauben beim Menschen vorgeht, oder m. a. W. zu dem donum gratiae, das der Rechtfertigung und dem Glauben folgt.

Melanchthon betont, daß die Bekehrung eben deshalb als regeneratio bezeichnet wird, weil sie mit neuen Regungen im Herzen, mit Glauben, Hoffnung und Liebe, verbunden ist, durch die das Herz lebendig gemacht wird und das ewige Leben anfängt. Diese innere Umwandlung ist dann ihrerseits der Anfang des neuen Gehorsams. Wird aber der Glaube in dieser Weise als Veränderung der Affekte beschrieben, so werden Wiedergeburt und Erneuerung in eins gesetzt. Auch bei Luther finden wir derartige Gedankengänge, z. B. eine Vorstellung von der Verwandlung des inneren Willens. Gleichzeitig behält er aber die scharfe Distinktion von Glauben und Werken, Rechtfertigung und Erneuerung bei. Regeneratio wird dabei ein übergeordneter Begriff, der beides umfaßt, die Rechtfertigung und die Erneuerung. Bisweilen bezieht er sich mehr auf das in der Sündenvergebung enthaltene „justum fieri", bisweilen mehr auf die „inchoata novitas" oder auf die „donatio Spiritus", die zur Erneuerung gehören, die dem Glauben nachfolgen.

Diesen Wechsel der Terminologie hat die Konkordienformel beobachtet und auf klare Formeln gebracht. Sol. decl. III, 18 ff. (Bekenntnisschriften S. 920, 5 ff.) führt aus, daß das Wort generatio in drei verschiedenen Bedeutungen verwendet wird: einerseits umfaßt es sowohl die Sündenvergebung als auch die Erneuerung, andererseits bezeichnet es nur die Sündenvergebung oder die Adoption zur Gotteskindschaft, schließlich wird es auch von der Heiligung oder Erneuerung allein gebraucht. Die zweite dieser Bedeutungen finden wir u. a. in der Apologie wieder, an den in der neueren Theologie vielfach umstrittenen Stellen, an denen Melanchthon die regeneratio mit der justificatio identifiziert.

In der nachreformatorischen Tradition — sowohl vor als nach der Konkordienformel — finden wir zahlreiche Beispiele dieses Bedeutungswechsels. Bisweilen gebraucht man „regeneratio" als mit der anfangenden Erneuerung identisch. Sie ist dann etwas, was dem Glauben und der eigentlichen Rechtfertigung nachfolgt, obschon sie ja unauflöslich damit verbunden ist. Bisweilen läßt man aber den Ausdruck die ganze conversio umfassen, von der Zerknirschung durch das Gesetz an bis zum neuen Gehorsam. In einem solchen Zusammenhang reden z. B. Wigand und Judex in ihrem Syntagma von einem „ordo regenerationis", der folgende Elemente enthält: zuerst, daß Gott durch seinen Heiligen Geist, durch das Wort und die Sakramente im Intellekt eine Einsicht des göttlichen Willens wirkt, wie er in Gesetz und Evangelium offenbart ist, danach, daß der Wille in dieses Geschehen mit einbezogen wird und sich durch den Glauben nach den Wohltaten Christi streckt, schließlich daß der Heilige Geist durch den Glauben im Herzen des Menschen seine Wohnung nimmt und ihn zur ganzen Wahrheit führt. — Hier wird also noch keine strenge Distinktion gemacht zwischen regeneratio und renovatio; vielmehr werden beide vereinigt, entweder so, daß beide Ausdrücke dieselbe Größe bezeichnen, oder so, daß regeneratio zu einem übergeordneten Begriff wird, der auch die renovatio in sich schließt. Es scheint,

als hätte man sich vor allem in der philippistischen Tradition dieser Terminologie angeschlossen. Wir finden sie aber, wie schon das Beispiel von Wigand und Judex zeigt, auch bei anderen Theologen. Auch die Konkordienformel kann bisweilen die Wiedergeburt mit der Erneuerung zusammenhalten, wie es z. B. heißt: „solche Wiedergeburt und Erneuerung in dieser Welt nicht vollkommen, sondern nur angefangen" (Epitome VI, 4)[2].

Die zweite Bedeutung des Terminus „regeneratio" nach der Konkordienformel finden wir — obschon anders ausgedrückt — schon bei Flacius. Er meint eine Stütze dafür in Tit 3, 5 zu finden, wo das „lavacrum regenerationis" und die „renovatio Spiritus sancti" als verschiedene Größen erwähnt werden. Flacius bringt hier eine neue Übersetzung: Während Vulg. die beiden Wörter regeneratio und renovatio als Bestimmungen zu lavacrum verbindet, heißt es bei Flacius „per lavacrum regenerationis & renovationem Spiritus sancti" (Clavis I 1567, 1375, sub „renasci"), was mit dem griechischen Text auch vereinbar ist.

Bei Flacius finden wir — wie ich vermute zum ersten Mal — klare Darlegungen der scharfen Distinktion zwischen regeneratio und renovatio, die nachher in der älteren Orthodoxie üblich wurde. Die Wiedergeburt wird auf das Gottesverhältnis bezogen und bezeichnet die Zurechnung des Verdienstes Christi, das Einsetzen ins Reich Gottes, die Adoption zur Kindschaft Gottes, während die tatsächliche Wiederherstellung des Menschen, das Hervorwachsen des neuen Menschen, das Formen des Gottesebenbildes, als renovatio bezeichnet wird, ein „secundum beneficium Christi", das der Rechtfertigung und dem Glauben kraft der Gabe des Geistes nachfolgt.

Diese subtile Unterscheidung scheint genau durchdacht zu sein; wichtige Grundsätze der reformatorischen Rechtfertigungslehre kommen darin zum Ausdruck. Wir müssen mit einer Relationsbetrachtung des Menschen rechnen, nach der sein Wesen in einer totalen Weise von dem konstituiert wird, was er vor Gott ist. Das göttliche Zurechnen ist als eine Neugeburt zu verstehen und ist als eine Adoption gedacht, durch die der Mensch ein Kind Gottes wird, anstatt ein Kind des Teufels, gerecht anstatt Sünder. Flacius redet hier mit einem treffenden Ausdruck von einer „imputativen" oder „geistigen" Geburt (nativitas relationalis)[3].

Es ist schwer, andere adäquate Ausdrücke zu finden für den Inhalt dieser Neugeburt. Indem die Zurechnung, die forensische Rechtfertigung mit der regeneratio gleichgestellt wird, wird klar, daß die forensischen Kategorien nicht mehr genügend sind, weil sie uns den Eindruck geben, daß wir es hier nur mit einem über den Menschen ausgesprochenen Urteil zu tun hätten, ohne irgendeine reale Veränderung seiner Person. Ein derartiger Gegensatz zwischen dem Logischen und dem Realen, zwischen Imputation und wirklicher Verwandlung muß aber vermieden werden, wenn wir die hier zum Ausdruck kommende

---

[2] Vgl. E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, S. 154 ff.; 159.
[3] Flacius, Clavis scripturae sacrae 1567, I, 1375.

Menschenauffassung richtig verstehen wollen. Es verhält sich vielmehr so, daß sowohl der Begriff „imputatio" oder entsprechende Ausdrücke, wie adoptio, reconciliatio, justificatio, als auch der Begriff „regeneratio" ausdrücken, was der Mensch als Person vor Gott ist. Sie beschreiben deshalb eine Realität und bezeichnen, wenn man so will, eine Umwandlung absoluter oder totaler Art, zum Unterschied von der relativen Veränderung, die gleichzeitig durch die nach und nach geschehende Erneuerung des Herzens stattfindet. Während die imputatio angibt, was der Mensch vor Gott ist (relative), bedeutet die regeneratio eine Verwandlung, die sich auf die Natur des Menschen an und für sich betrachtet bezieht (absolute).

Die Begriffe „absolut" und „relativ" haben in damaligen Ausführungen eine ganz andere Bedeutung als im modernen Sprachgebrauch: in moderner Theologie redet man z. B. davon, daß der Gesichtspunkt „coram Deo" bei Luther ein absoluter sei im Gegensatz zu einer relativen Betrachtung; damit wird gemeint, daß der Gesichtspunkt total ist, sich auf den ganzen Menschen bezieht, während der relative Aspekt bedeutet, daß der Mensch empirisch-partikulär aufgefaßt wird, wie er „coram hominibus" dasteht. In der älteren Theologie dagegen sagt man, daß die Aussagen vom Menschen coram Deo (z. B. homo peccator — homo justus) eine relative Betrachtung ausdrücken, d. h. der Mensch wird nicht an und für sich betrachtet, sondern in Relation zu Gott, während dagegen die Aussagen über eine empirisch feststellbare Erneuerung von einem absoluten Aspekt des Menschen ausgehen, d. h. er wird als einer betrachtet, der in sich selbst, seiner Natur nach, gerecht oder heilig sei. „Absolute" und „relative" werden also in den beiden Fällen in genau entgegengesetzter Bedeutung verwendet, obschon die Distinktion, die damit gemeint wird, ungefähr dieselbe ist[4].

Durch diese Unterscheidung könnte also die alte Theologie die Wiedergeburt im eigentlichen Sinn von der stufenweise geschehenden Neuschöpfung unterscheiden, die eine Folge des Glaubens und eine Voraussetzung des guten Handelns ist. Wir finden auch, mindestens in der entwickelten lutherisch-orthodoxen Tradition, eine Distinktion zwischen der „regeneratio proprie et specifice dicta" und der „regeneratio generaliter dicta", wobei das letztere auch die „renovatio" umfaßt. Auch wenn wir von dem Sprachgebrauch absehen, der gerade im Hinblick auf den Ausdruck regeneratio stark schwankt, können wir Gesichtspunkte ähnlicher Art in anderen Zusammenhängen finden, die von größter Bedeutung sind, wenn wir die Anthropologie verstehen wollen, die für die Rechtfertigungslehre wie für manch andere Lehrpunkte grundlegend ist.

Wir stehen hier vor einer doppelten Betrachtung des Menschen. D. h. man redet von ihm teils in seiner Relation zu Gott, teils so, wie er in seiner psychophysischen Existenz ist. In beiden Fällen haben wir es mit einem theologischen

---

[4] Vgl. zum Gegensatz absolut—relativ z. B. Melanchthon in Corpus Reformatorum 12, 453; Gerhard, Loci IX, 171 ff.; 174 b.

Gesichtspunkt zu tun; denn was gemeint ist, ist der Mensch als peccator oder als justificatus. Heßhusen sieht diesen Doppelaspekt in der biblischen Zusammenstellung von Gnade und Wahrheit wiedergegeben, z. B. in Jo 1, wobei die Gnade die Vergebung der Sünden bezeichnet, die Wahrheit die im ewigen Leben verwirklichte Erneuerung und Heiligung (Examen theol. 1587, 208 f.). — In dem einen Fall gilt ein formaler, in dem anderen ein materialer Gesichtspunkt. Diese Doppelbetrachtung bezieht sich aber nicht nur auf die Distinktion regeneratio — renovatio, sondern man wendet sie auch auf viele andere theologische Grundbegriffe an.

In diesem Punkt besteht eine genaue Parallele zwischen Sünde und Gnade. In derselben Weise wie die Sünde sowohl eine totale Schuld vor Gott (reatus) als auch eine „vitiosa qualitas" ist, schenkt die Taufe teils die Vergebung der Sünden, d. h. sie nimmt die Schuld weg, teils eine beginnende Erneuerung durch die Gabe des Geistes, die gradweise ein Absterben des Fleisches und ein Zunehmen in dem neuen Wesen des Lebens mit sich bringt. Der Begriff „Gnade" selbst, gratia, hat dann auch eine entsprechende Doppelbedeutung von „misericordia Dei" und „donum Spiritus sancti".

Um zu verstehen, was dieser doppelte Aspekt bedeutet, müssen wir aufs neue unseren Ausgangspunkt im Geschehen der Taufe nehmen. Der Gläubige wird dort in den Leib Christi eingegliedert und wird seiner Wohltaten teilhaftig. Das bedeutet erstens, daß die Gerechtigkeit Christi und die Mittlertat, die er durch das Versöhnungsopfer vollzogen hat, auf den Gläubigen übertragen wird und ihm zugerechnet wird, dann auch, daß Christus durch seine Einwohnung die Sünde auszutreiben und den Menschen zu einem neuen Wesen zu verwandeln beginnt. Für diese beiden Seiten des Werkes Christi können die Theologen bisweilen dieselben Ausdrücke verwenden. Wir haben schon gesehen, daß „regeneratio" diese Doppelbedeutung haben kann, aber dasselbe ist auch der Fall mit Ausdrücken wie „die Reinigung von der Sünde", „Christum anziehen", „die Taufe in den Tod Christi", „Lebendigmachung" (vivificatio), „Aufnahme in den Bund Gottes".

Es handelt sich hier nicht um zwei zeitlich geschiedene Akte. Zeitlich gesehen ist alles im Augenblick der Taufe zusammengefaßt, sowohl die „reconciliatio" als die „inchoatio novae obedientiae". Wenn es heißt, jene sei „ordine prior", so meint man damit nur, daß die Rechtfertigung, die totale Vergebung der Sünden die Bedingung der Erneuerung ist, nicht aber umgekehrt.

Der Unterschied zwischen regeneratio und renovatio, den die orthodoxen Theologen viel schärfer betonen als die Reformatoren, hat seinen Grund darin, daß wir es in dem einen Fall mit einer Relationsbetrachtung zu tun haben, in dem anderen Fall mit einer qualitativen Bestimmung. Man folgt hier der Gedankenlinie, die wir schon bei Flacius scharf ausgeprägt gefunden haben: die Rechtfertigung selbst ist als eine imputative Neugeburt zu fassen, durch die der Mensch zu einem Kind Gottes wird; durch den Glauben wird er der Gerechtig-

keit Christi teilhaftig, er ist jetzt mit Gott versöhnt und deshalb „in oculis Dei" ganz und gar von aller Sünde rein.

Mit der Wiedergeburt ist die Erneuerung des Herzens verbunden; dem Glauben und der Versöhnung folgt die Gabe des Geistes. Da fängt eine Neuschöpfung im Inneren, im Herzen an; der Mensch beginnt von der Verderbnis der Sünde gereinigt zu werden (nicht nur von der Schuld); in dem Absterben des Fleisches und in dem Wachstum im neuen Wesen des Geistes fängt er an, Christus gleichförmig zu werden; es entstehen neue Regungen (novi motus), d. h. Glaube, Hoffnung, Liebe. Diese Erneuerung kann darin zusammengefaßt werden, daß der Mensch ein neues Herz (cor novum) bekommt, und daß die Gottesebenbildlichkeit wiederhergestellt wird (instauratio imaginis divinae).

Im Konkreten sind diese beiden Aspekte eng miteinander verwoben. Am deutlichsten geht das daraus hervor, daß ein und derselbe Terminus sich auf beide beziehen kann. So ist es auch im NT. Wenn es z. B. heißt, daß ein Mensch in den Tod Christi getauft wird (Röm 6,3), so bedeutet es einerseits, daß er durch die Teilhaftigkeit am Tode Christi von der Sünde totaliter befreit ist. „Denn wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt und frei von der Sünde" (Röm 6,7). Anderseits bedeutet die Taufe in den Tod Christi aber auch, daß der Getaufte nicht mehr in dem Wesen der Sünde leben soll, sondern immer mehr in seiner fleischlichen Natur getötet werden soll. „... daß wir in einem neuen Leben wandeln" (Röm 6,4); „... daß wir hinfort der Sünde nicht dienen" (6,6). Oder mit einem anderen Beispiel: die Auferweckung zum Leben (vivificatio Spiritus) bezieht sich auf die Teilhaftigkeit im ewigen Leben, die in und mit dem Glauben geschenkt wird, aber auch auf den Wandel im neuen Leben, in das der Mensch durch die Gabe des Geistes hineingestellt wird.

Schon hieraus läßt sich verstehen, daß regeneratio und renovatio nicht als zwei Stadien aufzufassen sind, als wäre regeneratio eine momentane Rechtfertigung am Anfang der Bekehrung und renovatio die fortgesetzte Heiligung. Vielmehr gehören beide zusammen, bilden ein Ganzes und umfassen das gesamte Leben des Christen. Die regeneratio ist im gewissen Sinn etwas Bleibendes, etwas, was erst in der Ewigkeit vollzogen wird. Der Christ ist immer nur durch die Gerechtigkeit Christi vor Gott gerecht, die ihm in und mit der Wiedergeburt zugerechnet wird. Die Wiedergeburt geschieht zwar in einem Augenblick, wenn auch verborgener Weise in der Taufe oder in und mit der Entfachung des Glaubens, aber weil sie nicht eine habituelle Veränderung bezeichnet, sondern eine neue Gottes-Relation, besitzt der Mensch die damit verbundene Gerechtigkeit nicht als etwas in der Vergangenheit Gegebenes, sondern als eine von der Zeit unabhängige, im Glauben stetig aufs neue aktualisierte Zurechnung der Versöhnungstat Christi. Hierin liegt deshalb das initium, das medium und der finis des neuen Lebens, nicht nur sein initium[5].

---

[5] Vgl. z. B. Wigand und Judex, Syntagma 1568, 825 f.; Flacius, Clavis I, 1375 f.; Gerhard, Loci IX, 148; 173 a; 174 a.

d) *Regeneratio — fides*

Es ist ein zentrales Thema der reformatorischen Neugestaltung der Glaubenslehre, daß die Wiedergeburt mit dem Glauben zusammenfällt. So hat Luther die Sache ausführlich dargestellt, besonders in seinen Auslegungen des Nikodemustextes Jo 3. Es ist ein Grundzug des neuen Glaubensbegriffes, daß der Glaube nicht nur eine theoretische Erkenntnis der überlieferten Lehre ist, die dann durch die eingegossene Liebe ergänzt werden müßte, sondern daß alles, was zur Rechtfertigung des Sünders gehört, im Glauben selbst eingeschlossen liegt. Der Glaube ist Lebendigmachung, Erweckung des neuen Lebens. Von diesem neuen Glaubensbegriff her ist es also völlig konsequent, wenn man den Glauben mit der Wiedergeburt gleichstellt. Die Deutung dieses gemeinsamen Grundsatzes ist aber innerhalb der reformatorischen und nachreformatorischen Tradition nicht immer dieselbe. Wie das Verständnis der regeneratio selbst wechselte, so mußte man auch die Identifizierung von Glauben und Wiedergeburt in verschiedener Weise verstehen.

Um dies klarzumachen, müssen wir zuerst den Glaubensbegriff in der Theologie Melanchthons näher untersuchen, weil wir hier den Hintergrund zur folgenden Entwicklung am deutlichsten sehen können.

Melanchthon beschreibt in seinen früheren, aber auch in seinen späteren Schriften den Glauben als eine durch den Geist erweckte innere Regung, durch die der Mensch, der durch die Sünde tot ist, geistlich lebendig gemacht wird[6]. Im Glauben selbst, den er als ein lebendiges Vertrauen (fiducia) auffaßt, liegt deshalb ein Anfang des ewigen Lebens (inchoatio vitae aeternae). Regeneratio wird also auf den Glauben selbst bezogen, wird aber dabei weder als mit der Sündenvergebung identisch gedacht, noch auch mit der „adoptio", durch die der Mensch „imputative" zum Stande der Gotteskindschaft übergeht. Vielmehr ist die regeneratio hier eine reale innere Verwandlung[7]. Gerade in dem Trost, der mit dem Glauben (fiducia) verbunden ist, liegt ja, daß neue Regungen und ein neues Leben durch den Geist erweckt werden. Es ist diese Seite des Glaubens, die die Bekehrung zu einer regeneratio macht. Diese Neuschöpfung faßt Melanchthon auch ganz konkret, als Veränderung der Affekte: die Furcht vor dem Tode und dem Gericht Gottes, die das Herz gefangen hält, weicht dem Frieden, der Freude, dem Vertrauen, wenn wir durch das Evangelium von den Fesseln der Sünde und des Todes befreit werden.

Die regeneratio bezieht sich also nach diesem Gedankengang auf die reale Veränderung bei dem Menschen (neue Affekte; der Übergang vom Tode zum Leben), die mit dem Glauben verbunden ist und — was Melanchthon oft betont — in dem Trost eingeschlossen liegt, der zum Glauben gehört (consolatio)[8].

---

[6] Melanchthon, Werke, Studien-Ausgabe VI, 326, 23.
[7] Ibid. 318, 2.
[8] C.R. 21, 760; 23, 23; 12, 412; vgl. Engelland, Melanchthon 1931, 320 ff.

(Bisweilen kann Melanchthon den Ausdruck regeneratio auch in einem weiteren Sinn brauchen, so daß er auch die imputatio umfaßt, aber dies ändert nichts an dem Hauptgesichtspunkt. Es kommt ja oft vor, daß regeneratio die ganze Bekehrung bezeichnet. Uns geht es hier um den Begriff in seinem spezifischen Sinn.)

Der Glaubensbegriff Melanchthons ist in der modernen Theologie stark kritisiert worden. Man meint, daß er in zweierlei Hinsicht die ursprüngliche reformatorische Rechtfertigungslehre entstellt hat: 1. Indem er den Glauben zur Bedingung für den Empfang des Heils macht, habe er den Glauben als ein Werk des Menschen dargestellt und ihm dadurch Verdienstcharakter verliehen; 2. Er habe die Rechtfertigung nur als einen imputativen Akt gefaßt, ohne sie mit der Erneuerung, d. h. mit dem neuen Leben in organische Verbindung setzen zu können. (Für die Melanchthonkritik verweise ich auf Holl, Ges. Aufsätze I, 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1923, S. 128 f.; R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken in der luth. Theologie, München 1955 [1. Aufl. schwedisch 1933]; Engelland, Melanchthon 1931, 582, Anm. 35 et passim).

Wir haben hier keinen Anlaß, im Großen auf diese Kritik einzugehen; sie muß auf dem Hintergrund gewisser besonderer Voraussetzungen, mit denen die moderne Theologie arbeitet, gesehen und beurteilt werden. Wir werden hier nur auf einige von dieser Kritik übersehene Grundsätze in der Theologie Melanchthons hinweisen, die wichtig zu beachten sind, wenn wir den Glaubensbegriff Melanchthons verstehen wollen.

Es ist ohne Zweifel richtig, daß Melanchthon den Glauben als eine konkrete psychologische Größe beschreibt. Der Glaube ist eine innere Regung, die der Geist erweckt; ein Vertrauen, durch das sich der Wille den Verheißungen des Evangeliums zuwendet und sie erfaßt; er ist mit Trost und Freude verbunden und bedeutet, daß das Gewissen aufgerichtet wird und neues Leben bekommt. In diesem Zusammenhang betont Melanchthon, gegen den römischen Standpunkt, daß man den Glauben nicht nur als „frigida noticia" oder „mera opinio" auffassen darf, sondern daß er „ein Akt" (opus) ist, in dem der Mensch sein eigenes Mißtrauen und seine bösen Gedanken bekämpft; er hat seinen Platz nur in der Buße, d. h. in dem Überwinden der Drohungen des Gesetzes und der Furcht vor dem Gericht[9]. Wir haben auch gefunden, daß Melanchthon von diesen Gedanken her motiviert, daß der Glaube auch als regeneratio gelten kann. Denn die Wiedergeburt zum Leben liegt in der „consolatio" des Glaubens eingeschlossen.

Man könnte fragen, ob diese in psychologische Kategorien übersetzte Schilderung des Glaubens als einer Wiedergeburt dem völlig entspricht, was Luther mit diesem Begriff meint, oder ob sie der biblischen Darstellung gerecht wird. Aber die Behauptung, daß Melanchthon mit solchen Aussagen die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben habe, oder daß er dem Glauben eine Art Ver-

---

[9] C.R. 21,751; 12,454; 449 ff.

dienstcharakter zuschreibe, beruht offensichtlich auf Fehlschlüssen und Umdeutungen, gegen die Melanchthon selbst sich öfters verteidigt hat. Über diese Dinge hat er sich mit aller Schärfe und Deutlichkeit ausgesprochen. Bei der oben erwähnten Kritik hat man übersehen, daß Melanchthon den Glauben von zwei Gesichtspunkten her behandelt: zwar ist der Glaube ein menschlicher Akt — oder sogar eine Tugend — soweit er mit den Zweifeln kämpft und sich als aktives Vertrauen erweist, aber er ist keineswegs in diesen seinen Eigenschaften gerechtmachend, und schon gar nicht meritorisch. Durch den Glauben empfängt der Mensch die Gerechtigkeit, was nicht bedeutet, daß er sie als eine Belohnung für seinen Glauben bekommt, sondern daß er durch den Glauben der Gerechtigkeit Christi teilhaftig wird. Dies ist es, was Melanchthon meint, wenn er betont, daß der Glaube nicht im absoluten Sinn „fides justificans" ist, sondern nur „correlative", d. h. daß er nur ein Umfassen der göttlichen Barmherzigkeit ist[10]. Durch diesen fundamentalen Satz wird jeder Gedanke eines „meritum" im Zusammenhang des Glaubensbegriffs aufgehoben. An diesem Punkt kann der melanchthonischen Theologie ihre reformatorische Art kaum mit Recht abgesprochen werden. Wenngleich Melanchthon sich darum bemüht, den Glauben als eine konkrete psychologische Größe zu beschreiben, als Wiedergeburt im Sinne einer inneren Verwandlung, ist es doch klar, daß die Rechtfertigung für ihn keineswegs in dieser inneren Umwandlung besteht, sondern daß der Glaube nur soweit rechtfertigt, als er mit Christus vereinigt und den einzelnen an dessen Gerechtigkeit teilhaben läßt.

Aber wie verhält es sich dann mit dem anderen Einwand, daß Melanchthon durch seine Definition der Rechtfertigung als einer reinen Imputation die organische Einheit von Rechtfertigung und Erneuerung, die wir in Luthers Theologie finden, zerbrochen habe? Man könnte mit gewissem Recht behaupten, daß dieser Einwand durch die ersterwähnte Kritik aufgehoben wird. Wenn er den Glauben gleichzeitig als „fiducia misericordiae Dei" und als „novi motus cordis" darstellt, hat Melanchthon in seiner Weise der Einheit von Rechtfertigung und Erneuerung Ausdruck gegeben. Aber wenn es sich so verhält, daß Melanchthon einen doppelten Glaubensbegriff hat, und dabei die „justificatio" nur als einen göttlichen, rein imputativen Akt deutet, könnte es fragwürdig erscheinen, ob er wirklich die justificatio und die renovatio organisch verbinden konnte. Darauf läßt sich aber folgendes antworten:

Melanchthon hat den Glaubensbegriff in zweifacher Weise gedeutet, aber das bedeutet nicht, daß es sich hier sozusagen um zwei Arten von Glauben handelt; es ist im Gegenteil ein und derselbe Glaubensakt, in dem der Mensch dem ganzen Symbolum zustimmt und dazu mit seinem Willen die Verheißungen der Gnade Christi umfaßt, die in demselben Bekenntnis zum Ausdruck kommen; diese „fiducia misericordiae Dei" ist — wie wir gesehen haben — zugleich die Hinwendung zum Mittler Christus und die innere Regung, die das Ge-

[10] C.R. 12,455; 28, LVI; 21,750.

wissen des Menschen lebendig macht. Die beiden Funktionen des Glaubens: dem einzelnen die Wohltat Christi zuzuführen und den Menschen innerlich zu erneuern, sind in einer und derselben „fiducia mediatoris" inbegriffen. Deshalb kann man nicht sagen, daß die Rechtfertigung von der Erneuerung isoliert wird: Zwar wird der Begriff „justificatio" bei dem späteren Melanchthon in der Regel als eine reine Imputation definiert, aber es ist leicht, Beispiele dafür zu finden, daß er den Akt, durch den die Rechtfertigung geschieht, als eine Einheit von göttlicher Zurechnung und konkreter Erneuerung auffaßt. Wenn man darauf acht gibt, wie Melanchthon die Bekehrung in ihrer Ganzheit darstellt, wird man finden, daß ihm eben daran gelegen ist, die organische Einheit von Rechtfertigung und Erneuerung darzustellen.

Die Ausführungen Engellands, die zeigen wollen, daß die beiden erwähnten Begriffe nur zwei Seiten eines und desselben göttlichen Handelns bezeichnen, scheinen die Art des melanchthonischen Gedankengangs zu treffen, viel besser als die Kritik, die wir hier referiert haben.

Die Einheit von Rechtfertigung und Erneuerung liegt in der Gemeinschaft mit Christus, die im Glauben verwirklicht wird. Diese Tatsache hat Melanchthon oft zum Ausdruck gebracht. Christus ist dem Gläubigen Gerechtigkeit und Leben. Er ist der, dessen Gerechtigkeit dem Gläubigen zugerechnet wird, und zugleich der, der ihn zum ewigen Leben erneuert. Mit der Zurechnung ist die Gabe des Geistes verbunden, die der Ausgangspunkt des neuen Lebens ist. In der „Teilhaftigkeit an Christus" vereinigen sich die beiden Seiten der Wiederherstellung des Menschen zu einer unzweideutigen Einheit. „Wir sind gerecht, das heißt, wir haben die Vergebung der Sünden und die Versöhnung um des Mittlers, des Gottmenschen willen im Glauben, und gleichzeitig haben wir Ihm selbst, der in uns wirksam ist und uns zum ewigen Leben lebendig macht" (C. R. 12, 434).

Die Wiedergeburt erscheint in der melanchthonischen Deutung als ein Zwischenglied zwischen der Gerechterklärung und dem neuen Leben. In und mit dem gläubigen Vertrauen (fiducia) wird der Geist geschenkt, der das Herz neuschafft und lebendigmacht. Diese innere Erneuerung bringt einen neuen Wandel im Gehorsam gegen Gott, in der Liebe und in den guten Werken mit sich. Man könnte es auch so ausführen, daß die in der „justificatio" gegebene neue Relation zu Gott einen neuen „Gottesdienst" mit sich bringt, so daß der Mensch jetzt von der Liebe zu Gott getrieben wird und in der Gewißheit um seine Gnade Ihn anbetet und seinen Geboten gehorcht. Es gibt dabei eine Tendenz bei Melanchthon, die Wiedergeburt als einen neuen dauernden Habitus oder eine Qualität zu verstehen, als eine affektuale Veränderung, die dann ihrerseits die Bedingung für den neuen Gehorsam bildet. Die Neugeburt ist der Anfang des ewigen Lebens, initium vitae aeternae, gleichzeitig aber „novae vires", neue Kräfte, wodurch der neue Wandel möglich wird; sie wird verstanden als eine Verleihung der Geistesgabe, „Spiritus gratiae et precum", aber

gleichzeitig als ein „bonum propositum", ein guter Vorsatz, Gott zu gehorchen und die Gerechtigkeit des guten Gewissens zu bewahren. In dieser doppelten Fassung des Begriffs liegt natürlich kein Widerspruch, wohl aber eine gewisse Vermischung verschiedener Aspekte, wodurch der biblische regeneratio-Gedanke verdunkelt wird.

Durch diese psychologisierende Schilderung der Wiedergeburt kommt nicht klar zum Ausdruck, daß sie sich auf den ganzen Menschen in seiner Relation zu Gott, auf den homo theologicus bezieht, was doch in anderen Zusammenhängen von Melanchthon unterstrichen wird. Er hat hier eine klare und leicht faßbare Beschreibung der Relation von Glauben und Werken gegeben. Dabei hat er aber auch Kategorien eingeführt, die nicht ganz adäquat sind und bis zu einem gewissen Grade die eigentliche theologische Anthropologie durch eine konkret-empirische ersetzen.

Melanchthons Auffassung von der Wiedergeburt als der „vivificatio" des Glaubens begegnet uns, teilweise in neuen Formulierungen, bei den Theologen, die zu seiner Schule gehören. Wir finden in dieser frühen lutherischen Tradition viele Beispiele dafür, daß regeneratio mit renovatio gleichgestellt wird und also als eine Frucht der Rechtfertigung betrachtet wird (Selnecker; vgl. auch Heerbrand und Hutter). Bisweilen kann der Begriff die ganze Bekehrung umfassen, d. h. sowohl die Gerechterklärung als auch den anfangenden neuen Gehorsam. Das Kennzeichnende dieser beiden Deutungen — die uns nicht nur in der philippistischen Schule begegnen, sondern auch bei anderen Repräsentanten der früheren Orthodoxie — ist, daß die regeneratio als eine konkrete Verwandlung aufgefaßt wird: im Intellekt wird eine neue Einsicht erweckt, in dem Willen neue Vorsätze und im Herzen neue Bewegungen oder Affekte, was alles die geänderte Stellung des Menschen Gott gegenüber zum Ausdruck bringt. Im strengen Sinn bezieht sich der Begriff auf diese partikuläre und fortschreitende Erneuerung, aber weil diese immer am nächsten — in einem zeitlichen „simul" — mit der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi vereinigt ist, mit dem Empfang der Gnade, kann auch die Rechtfertigung selbst mit zur Wiedergeburt gerechnet werden, als eine Stufe der göttlichen Neuschöpfung des Menschen.

Als wir zuvor die Frage von regeneratio — renovatio behandelten, stellte sich klar heraus, daß wir in der klassischen orthodoxen Tradition (Flacius — Chemnitz — Gerhard) einer Definition des Begriffes regeneratio begegnen, die von der melanchthonischen stark abweicht:

Die regeneratio wird hier mit der Rechtfertigung oder mit der Sündenvergebung gleichgestellt. Das bedeutet, daß sie sich auf die „fides justificans" bezieht, nicht auf den Glauben als innere Verwandlung, auf die geänderte Relation zu Gott, nicht auf die reale Erneuerung als solche[11]. Die Wiedergeburt ist dann der Akt, durch den der Sünder imputative der Gerechtigkeit Christi

[11] „Ad regenerationem pertinet remissio peccatorum; ad renovationem vero mortificatio carnis et vivificatio Spiritus", Gerhard, Loci IX, 173 a.

teilhaft wird und zur Kindschaft bei Gott aufgenommen wird, per adoptionem. Er wird dadurch auch von der Gewalt des Todes und des Teufels befreit und ins ewige Leben hineinversetzt. Dies alles ist in der Wiedergeburt inbegriffen.

Dagegen gehört die Neuschöpfung als eine tatsächliche Umwandlung, d. h. das Verleihen der Gnadengaben, die Verwandlung des Herzens oder die Wiederherstellung des Gottesebenbildes, nicht zur Wiedergeburt im strengen Sinn, sondern zur renovatio. Das Wort Hes 36,26 vom neuen Herzen (cor novum) wird z. B. auf die renovatio bezogen, die Reinigung von der Sündenschuld dagegen, von welcher der vorhergehende Vers redet, deutet man auf die Wiedergeburt (Gerhard, Loci IX, 159b). Während Melanchthon den Glauben als Wiedergeburt bezeichnete, nur weil er eine Umwandlung der Affekte bedeutete und eine Lebendigmachung des Gewissens, finden wir, wie derselbe Ausdruck bei dieser anderen Deutung vom Glauben als Erneuerung unterschieden wird und statt dessen nur die Veränderung der Gottesrelation bezeichnet, die ebenfalls im Glauben inbegriffen ist.

Durch die strenge Unterscheidung zwischen regeneratio und renovatio werden u. a. folgende zwei Gesichtspunkte unterstrichen, einerseits, daß die regeneratio nicht in psychologischen Kategorien aufzufassen ist, sondern den ganzen Menschen in seinem Verhältnis zu Gott umfaßt, andererseits, daß die imputative Rechtfertigung nicht als eine nur objektive Erklärung „in foro coeli" zu verstehen ist, sondern eine totale Veränderung des Menschen (als homo theologicus) in sich schließt. Vom Anfang bis zum Ende muß festgehalten werden, daß wir uns in diesen Erörterungen auf der logischen Ebene bewegen. Im Konkreten fließen Rechtfertigung und Erneuerung zu einem einzigen Akt zusammen. Was uns dies besonders deutlich machen kann, ist u. a. die Vorstellung von der regeneratio als einem Verleihen des Lebens, was ja schon in dem Wort selbst liegt. Gerechtigkeit und Leben gehören zusammen, wie auch Übertretung und Tod. Wer die Forderungen des Gebotes erfüllt, hat damit auch Leben, während der Tod der Lohn der Sünde ist. Wenn nun der Mensch in und durch die göttliche Gerechterklärung Vergebung der Sünde empfängt und so vor Gott steht, als ob er das ganze Gesetz erfüllt hätte, ist er auch durch die Imputation selbst vom Tode zum Leben übergegangen. Die Lebendigmachung bedeutet also nicht in erster Linie ein Eingießen von neuen Qualitäten, sondern ein neues Verhältnis zu Gott, eine Wiederherstellung der „Gerechtigkeit" vor Gott. Aber im Konkreten kann man das Leben selbst von seinen Äußerungen nicht unterscheiden. Die Aktivität, in der das Leben sich manifestiert, fällt mit dem Leben selbst zusammen. Die moderne Vorstellung von Rechtfertigung und Erneuerung als einem zeitlichen Nacheinander ist der älteren lutherischen Tradition fremd, sowohl in ihrer melanchthonischen als auch in ihrer orthodoxen Form. Manche Texte lassen deutlich sehen, daß wir es hier mit einem zeitlichen „simul" zu tun haben. Die oben angegebenen Distinktionen sind logische Abstraktionen. Wir können sie im Anschluß an die damalige Denkweise mit dem, was uns auf

philosophischem Gebiet begegnet, z. B. in der Distinktion zwischen actus primus und actus secundus, zwischen causa und effectus vergleichen. Auch diese drückt kein zeitliches Verhältnis aus, sondern nur logische oder methaphysische Relationen. Nur in dieser Hinsicht sind die Distinktionen von Bedeutung.

Die Dinge werden allerdings anders aussehen, wenn wir sie in ihrer konkreten Wirklichkeit beschreiben wollen. Dann müssen Rechtfertigung, Wiedergeburt und Erneuerung als Einheit zusammengehalten werden. Daß man auch damals bei den konkreten Ausführungen unseres Themas eine solche Einheit klar zum Ausdruck bringen konnte, zeigt z. B. folgender aus Heßhusens Examen entnommene Text, der das ganze Problem Glaube — Wiedergeburt beleuchtet:

„Qui credit in Filium, inquit Iohannes, habet vitam aeternam. Ioh. 3. Simul etiam vivificatur, & renovatur: fides enim existere non potest, nisi mens illuminetur Spiritu sancto: & voluntas trahatur, & permoveatur ad adsentiendum. Haec vero nova lux, & voluntatis adsensus, & in Deum fides est vita & salus, quam ipse Spiritus sanctus operatur. Non ergo antecedit iustificatio renovationem: neque renovatio iustificationem: sed simul fiunt per Spiritum sanctum. Ideoque Paulus totum Christi beneficium una voce vivificationis complectitur. Ephes. 2. . . . Etsi autem simul existant & fiant cum iustificatio, tum renovatio. Quando enim homo adsentitur promissioni Evangelii, tum Spiritus sanctus occupat animum & regenerat hominem, atque transformat eum in imaginem Dei: tamen distinguenda sunt haec beneficia: sciri enim necesse est, propter quam rem placeamus Deo, & haeredes constituamur vitae aeternae: nimirum propter Mediatorem qui sanguinem suum pro nobis effudit, non propter novas illas qualitates, quas Spiritus sanctus in nostris habitans pectoribus accendit" (Examen theologicum 1587, 216f.). — In diesem Text werden die konkrete Einheit und die abstrakte Unterscheidung deutlich verbunden.

Es ist schwer zu sagen, welche von den beiden Deutungen des regeneratio-Begriffes, die melanchthonische oder die klassisch-orthodoxe, dem Zeugnis der Schrift am besten entspricht. Sie gehen nämlich von verschiedenen Gedankenvoraussetzungen aus. Durch die melanchthonische Deutung kommt das Einheitliche im Geschehen der Bekehrung besser zu seinem Recht. Sie steht der Darstellung Luthers in mancher Hinsicht sehr nahe, indem sie das komprehensivere Bild der Rechtfertigung, das wir bei ihm finden, wirklich zum Ausdruck bringt.

Die orthodoxe Deutung der regeneratio (als mit der remissio peccatorum identisch) steht — formell gesehen — in größerem Abstand von Luther, bedeutet aber — sachlich gesehen — im Verhältnis zur melanchthonischen Tradition eine vertiefte Auffassung. Dieses Verständnis des Begriffes läßt uns klarer verstehen, daß die Wiedergeburt sich wirklich auf den ganzen Menschen bezieht in seiner Relation zu Gott, d. h. daß sie dem homo theologicus gilt und nicht nur in psychologischen Kategorien auszudrücken ist. Die Gleichstellung von regeneratio und remissio peccatorum setzt den nicht-qualitativen, totalen

Menschenbegriff voraus, der für die Theologie Luthers kennzeichnend ist (homo theologicus). Die scharfe Distinktion von regeneratio und renovatio ist aber insofern nicht adäquat, als die unmittelbare Einheit von beiden dadurch verhüllt wird. Sie ist eine Abstraktion und muß als solche verstanden werden, wenn nicht das Bild irreführend werden soll. Die ganze Darstellung setzt übrigens eine logisch-abstrakte Denkweise voraus, für die die späteren Epochen der protestantischen Theologiegeschichte nicht mehr dasselbe Interesse gehabt haben. Die melanchthonische Deutung steht in gewisser Hinsicht der neuzeitlichen Auffassung vom Menschen näher.

HENDRIK KRAEMER

Religion und christlicher Glaube

Aus dem Englischen von Arno Lehmann

(Theologie der Oekumene, Band 8)

453 Seiten. Leinen 19,80 DM

Der christliche Glaube und die Weltreligionen und philosophischen Systeme mit religiösem Anspruch treffen heute in einem bisher nicht geahnten Ausmaß aufeinander. Der Verfasser, führender Theologe der niederländischen Kirche und der Weltmission, bis 1955 Direktor des Oekumenischen Instituts in Bossey, durchdenkt konsequent theologisch die Möglichkeiten und Grenzen, die sich aus dieser Begegnung ergeben und kommt damit zu einem groß angelegten Entwurf einer christlichen Religionswissenschaft und einer Theologie der Mission.

Aus dem Vorwort:

„Ein Gedankenaustausch kann nur bei fester Position gedeihen, bei der es einzig und allein um die verhandelte Sache geht und nicht um Ehre und Ansehen oder um sogenannte feste Positionen. Ich hege die Hoffnung, daß es der ernsthafte Leser spüren wird, daß mit der Freimütigkeit der Sprache eine aufrichtige Achtung vor den großen Fähigkeiten und Leistungen derer verbunden ist, mit denen nicht übereinzustimmen ich mir die Freiheit nehme."

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

PAUL JACOBS — ERNST KINDER — FRITZ VIERING

Gegenwart Christi

Beitrag zum Abendmahlsgespräch in der Evangelischen Kirche in Deutschland

87 Seiten, kart., DM 3.80

Das Besondere dieser Schrift ist die Freiheit, in der ein lutherisches und ein reformiertes Glied der Münsteraner Fakultät ihre Beiträge zur Abendmahlsfrage in einer Schrift nebeneinander zur Diskussion stellen, wozu dann noch der auf das Gemeinsame hinzielende Beitrag des westfälischen Kirchenmannes tritt. Dieses „in Freiheit nebeneinander" fordert den Leser geradezu auf: Lies und entscheide selber!

Der einführende Vortrag sucht zu zeigen, daß die Frage nach der Gegenwart Christi nicht eine Spezialfrage des Abendmahls ist, sondern eine Schlüsselfrage evangelischen Kirchenverständnisses überhaupt und zugleich ein aktueller und zentraler Einsatzpunkt zur Klärung unseres Verhältnisses zur römisch-katholischen Kirche.

Viele Leser werden es darüber hinaus begrüßen, daß sie in der Schrift neben den Arnoldshainer Thesen auch die zeitgenössischen Dokumente aus der Ökumene zur Abendmahlsfrage finden.

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH